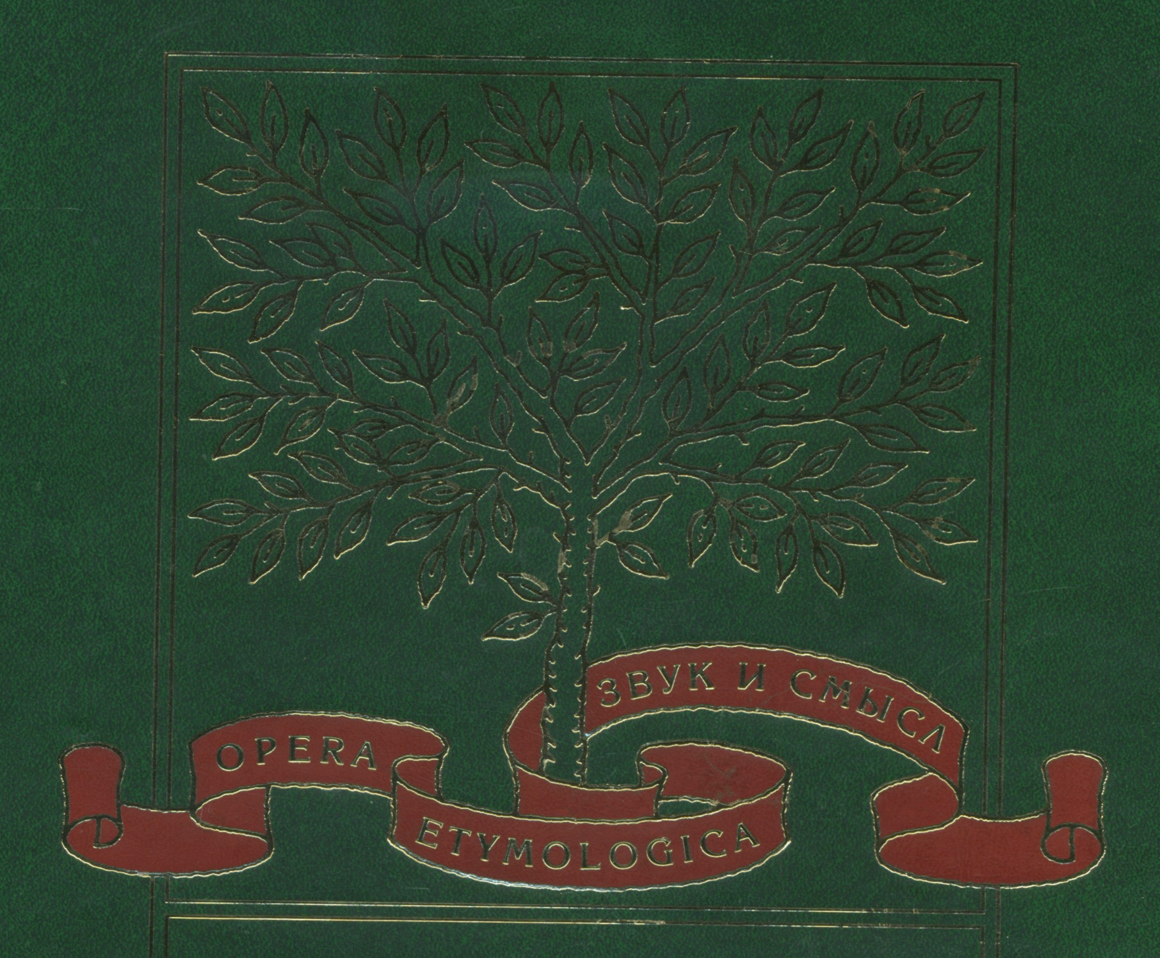


В. Н. Топоров

Исследования по этимологии и семантике

Том 3 (книга 2)


OPERA
ETYMOLOGICA
ЗВУК И СМЫСЛ

В. Н. Топоров

Исследования по этимологии и семантике



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
МОСКВА 2010

В. Н. Топоров

Том 3

Индийские и иранские языки

Книга 2



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
МОСКВА 2010

УДК 811
ББК 81.2
Т 58

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ)
проект № 06-04-16071

Топоров В. Н.

Т 58 Исследования по этимологии и семантике. Т. 3: Индийские и иранские языки. Кн. 2. — М.: Языки славянских культур, 2010. — 384 с. — (Opera etymologica. Звук и смысл).

ISBN 978-5-9551-0419-5

В первом разделе тома завершается публикация работ по языку и культуре Древней Индии, второй раздел составили исследования по древнеиранскому языку и его культурно-историческим связям с соседними языками.

Издание рассчитано на специалистов в области индоевропейских языков, типологии, культурной антропологии, мифологии и ритуала.

ББК 81.2

ISBN 978-5-9551-0419-5

ОГЛАВЛЕНИЕ

Древнеиндийский язык (окончание)

Древнеиранский язык. Иранское наследие в соседних языках

ДРЕВНЕИНДИЙСКИЙ ЯЗЫК
(ОКОНЧАНИЕ)

САРАСВАТИ — РЕКА, РЕЧЬ, КРАСНОРЕЧИЕ

Слово *sárasvatī* встречается в «Ригведе» (RV) полсотни раз. В указанном здесь виде оно представляет собою форму женского рода от прилагательного *sárasvant*- и, строго говоря, обозначает качество водной полноты, изобилия воды — ‘богатый водами’, ‘полноводный’ (masc.), соответственно — ‘богатая водами’, ‘полноводная’, ‘водообильная’ (fem.). Исходное значение отсылает к водам (текущим, «живым»), организованным структурно как река, природный водный объект с его физико-химическими, гидрологическими, биологическими (флора, фауна, сама вода, достаточно рано мыслившаяся как нечто одушевленное) свойствами. Но в древнеиндийском языке, начиная по меньшей мере с ранневедийского периода, это слово является также и определением богини Сарасвати, потерявшим свое определяемое и ставшим именем собственным (Nom. propr.) хранительницы вод, персонификации реки в аспекте быстротекущих водных масс, усваиваемых коллективным сознанием и индивидуальным чувством как мощное «жизнедавческое» начало. Пока человек не появился на берегах Сарасвати и не получил первый опыт знакомства с рекой, с ее особенностями и ее характером, ставить вопрос о том, чтó — река или богиня ее — первично, не имеет смысла. Речь идет скорее не о двух разных денотатах и даже не о двух разных смыслах и сущностях, но, пожалуй, о двух состояниях не только не исключающих друг друга, но, напротив, сливающихся в некий цельноединый смысловой комплекс, как бы, однако, провоцирующий дальнейшее его развитие и разные варианты интерпретации и осмысления.

Здесь за дефицитом объема статьи придется вкратце обозначить лишь один вариант объясняюще-осмысляющего и «расширяющегося» опыта интерпретации «в подмогу» ведийскому homo sapiens. В связи с женским воплощением идеи водного изобилия в его энергичном движении вперед

нельзя пройти мимо мужского коррелята богини, а именно Сарасвата (*Sárasvat*, его имя в «Ригведе» упоминается два десятка раз), сопрягаемого с Сарасвати и на языковом (фонетическом и смысловом), и на сюжетном, и на мифологическом уровнях и мыслимого, вероятно, в образе мужа Сарасвати (*sárasvatī sārasvatébhir.* RV III, 4, 8 «Сарасвати с потомками Сарасвата»). Во всяком случае в двух гимнах (RV VII, 95 и 96) из трех (третий — VI, 61), посвященных Сарасвати и к ней обращенных, наравне с ней присутствует не названный по имени Сарасват в первом случае (*sá vāvṛdhe náryo yóṣaṇāsu* | *vṛ́ṣā śíśur vṛṣabhó yajñíyāsu* || […] (VII, 95, 3) «Он вырос мужем среди юных жен, | мужественный молодой бык среди (богинь), достойных жертв») и трижды названный во втором из указанных гимнов, ср.: *janīyánto nv ágravaḥ* | *putrīyántaḥ sudā́navaḥ* || *sárasvantaṃ havāmahe* (VII, 96, 4) || *yé te sarasva ūrmáyo* | *mádhumanto ghṛtaścútaḥ* || *tébhir no 'vitā́ bhava* (VII, 96, 5) || *pīpivā́ṅsaṃ sárasvata* | *stánaṃ yó viśvádarśataḥ* || *bhakṣīmáhi prajā́m íṣam* (VII, 96, 6) «Стремясь получить жену, (мы,) холостые, | стремясь получить сына, (мы) с прекрасными дарами | призываем Сарасвата (VII, 96, 4) || (Те) волны твои, о Сарасват, | которые пропитаны медом, источают жир, | ими будь нам покровителем! (VII, 96, 5) || Мы хотели бы прильнуть к набухшей | груди Сарасвата, которая всем видна, | (чтобы получить) потомство, жертвенную усладу!» (VII, 96, 6) [1], при *yás te stánaḥ śaśayó yó mayobhū́r* | *yéna víśvā púṣyasi vā́ryāṇi* || *yó ratnadhā́ vasuvíd yáḥ sudátraḥ* | *sárasvati tám ihá dhā́tave kaḥ* (I, 164, 49) «Та грудь твоя, неисчерпаемая, подкрепляющая, | чем ты даешь в изобилии все лучшие блага, || та, приносящая сокровища, находящая добро, прекраснодающая, — | О Сарасвати, позволь здесь прильнуть к ней!». Так или иначе, но жена, дети, вещество жизни — жир — все это предполагает и соучастие Сарасвата, и его покровительство.

Несмотря на подобные факты похоже, что Сарасват вторичный и по своему происхождению и по своей значимости персонаж, вызванный к жизни — в существенной своей части — образом Сарасвати как ее «маскулинизированное» соответствие, оказавшееся, однако, мало дифференцированным и недостаточно выразительным. Тем не менее идея, положенная в основу этого образа, кажется понятной: плодородие Сарасвати, ее плодоносная жизненная сила должны были подкрепляться мужским персонажем с соответствующими свойствами, который в силу своего рода «Systemzwang»'а и появляется, хотя в нем оказываются неизжитыми некоторые черты «феминальности» (ср. набухшую грудь в VII, 96, 6). Кажется, что и связь с «поэтическими мыслями», со «священным словом» тоже может объясняться у Сарасвата той заразительной инерцией, которая получена им от Сарасвати, ср.: *sárasvān dhībhír váruṇo dhṛtávrataḥ* | *pūṣā́ víṣṇur mahimā́ vāyúr aśvínā* || *brahmakṛ́to*

amṛ́tā viśvávedasaḥ | *śárma no yaṅsan trivárūtham áṅhasaḥ* (X, 66, 5) «Сарасват вместе с поэтическими мыслями, Варуна, чей завет крепок, | Пушан, Вишну, величие, Ваю, Ашвины, || (Боги), создающие священное слово, бессмертные, всеведущие, | Пусть даруют нам защиту с тройным заслоном от беды». Но и в гимне VII, 96, в котором Сарасвати по числу упоминаний (два) уступает Сарасвату (три), по сути дела именно она выдвинута вперед. Именно с нее певец-*ṛṣi* начинает свой гимн — *Bṛhád u gāyiṣe váco* | *'suryā̀ nadī́nām* || *sárasvatīm ín mahayā suvṛktíbhi* | *stómair vasiṣṭha ródasī* «Я хочу пропеть высокую речь: | (Она) [Sárasvatī. — *В. Т.*] — асурская среди рек. || Сарасвати возвеличь прекрасными гимнами || (И) восхвалениями, о Васиштха, две половины вселенной». И в третьей строфе — *bhadrám íd bhadrā́ kṛṇavat sárasvatī* (VII, 96, 3) «Счастье пусть создаст (нам) Сарасвати, счастье несущая!».

Но сейчас в этой статье речь пойдет о семантическом объеме слова *sárasvatī*, более узко и концентрированно — о смысловом ядре этого слова, сочетающем два таких кажущихся с первого и поневоле поверхностного взгляда различных значения, как нечто водное, река («природное») и отмеченная речь, красноречие («культурное»), и о самой реке Сарасвати (совр. *Sursooty*), много претерпевшей за последние три (если не более) тысячелетия, и о ее бассейне. Очевидно, что Сарасвати протекала на стыке иранского и индийского ареалов (северо-западная часть полуострова Индостана, смежные части северного и центрального Пакистана и прилегающий к ним пояс в Афганистане)[2]. Вероятно, что при миграции арийских племен река была важным рубежом между иранским и индийским ареалами. Нельзя полностью исключать, что еще в ходе миграции именем *Sarasvatī* могла обозначаться и какая-то другая река и в процессе продвижения на юг и восток, и это имя, как и имена рек в бассейне этой реки, могло переноситься на новые гидрографические объекты. Поэтому существенно знать сам контекст рек, центральное место среди которых занимала Сарасвати, по древнейшим свидетельствам, каковыми являются «речные» гимны или их фрагменты в «Ригведе». Но при этом необходимо помнить, что некоторые протоиндоарийские названия рек (в их числе и *Sárasvatī*, *Saráyu*) были перенесены из иранского ареала в индийский.

Несколько слов о названии реки Сарасвати и о некоторых уникальных ее особенностях. Слово *Sarasvatī* обозначает известную и почитавшуюся священной реку в Раджастане, хотя нет уверенности, что это название не связывалось некогда и с другими реками — и не только вполне реальными, но и возникшими в фантазии мифопоэтического характера. Если же встать на твердую и надежную почву, то само название рассматриваемой здесь реки находит точное соответствие в обозначении обильного водами пространства, ср.

др.-перс. <*hruvti*>=/*hauravatī*-/, *Hara*^{h}*uvat*, adj. от названия провинции Арахосия (Ἀραχωσίᾱ), мл.-авест. *harax*^{v}*aitī*- < индо-иранск. **saras-u̯at-iH*-. Сам же элемент *sáras*- возводится к и.-евр. **séles*, neutr., откуда и др.-греч. ἕλος, neutr. ‘болотистая низменность’, ‘заливной луг’, ср. ἕλος, город в Лаконии, ὀλός ‘мутная жижа’ (см. Mayrhofer, EWAia II: 708; Pokorny I: 901 [Walde—Pokorny II: 507]; Kent, Old Persian: 213—214), с чем трудно согласиться [3].

То, что Сарасвати, не будучи даже в ведийские времена наиболее крупной рекой, а впоследствии и вовсе укоротившаяся, ставшая своего рода «рекой-озером» (рекой по длине и озером по отсутствию впадения куда-либо, по замкнутости), тем не менее особо отмечена как священная, божественная, говорит о многом и прежде всего, видимо, о том периоде миграции индоарийских племен, когда именно Сарасвати оказалась в центре ареала, в котором в то время расселялись эти племена. Но во второй половине II тысячелетия до нашей эры и в начале I тысячелетия, когда древнейшие ведийские племена уже были знакомы с Сарасвати и, возможно, даже называли тем же именем весь ареал вдоль Сарасвати (как это практиковалось позже, ср. MBh. I, 7745), так сказать, «Сарасватию», обильную озерами, заводями и другими «стоячими» водами, Сарасвати еще была мощной и бурной рекой, берущей начало в горах и достигающей моря. Об этом свидетельствуют, кажется, некоторые места из «Ригведы». Ср., например: *prá kṣódasā dhā́yasā sasra eṣā́* | *sárasvatī dharúṇam ā́yasī pū́ḥ* || *prabā́badhānā rathyèva yāti* | *víśvā apó mahinā́ síndhur anyā́ḥ* (RV VII, 95, 1) || *ékācetat sárasvatī nadī́nām̥* | *śúcir yatī́ giríbhya ā́ samudrā́t* (95, 2) «Она понеслась вперед питательным бурлящим потоком. | Сарасвати — оплот, железная крепость. || Река мчится, словно по проезжей дороге, || Мощно обгоняя (своим) напором все другие воды. || Одна среди рек выделилась Сарасвати, | Стекая с гор, чистая, к морю». Такова была Сарасвати в прошлом, и оно было славным. Давно уже прошло это время. В этой части Индии (Раджастан), в частности, и в системе самого Инда [4] в результате тектонических изменений (землетрясения), заболачивания почв, перерождений мягкой аллювиальной почвы равнин, засоления их и пересыхания прежде текучих вод, постепенно превращающихся в озера, застойные лужи и т. п., вся ситуация стала совершенно иной вплоть до того, что сама идентификация ведийских рек в этом ареале зачастую оказывается невозможной или же только условной [5]. Впрочем, может быть, есть альтернатива гипотезе Сарасвати, не добравшейся до моря. Ряд индийских ученых исходит из того, что некогда на месте Раджастана и Кашмира существовали моря, которые были еще известны в эпоху «Ригведы» и свидетельство которых видят в наличии многочисленных озер и солончаковых почв, сохраняющихся до нашего времени (ср.: *M. L. Bhargawa.* The Geography of Ṛgvedic India. Lucknow, 1964).

Уже в эпический период засвидетельствованы неоднократные указания на обмеление Сарасвати, на то, что ее течение теряется где-то в песках и что она уже не доносит свои воды до океана (ср. «Mahābhārata» XII, XIII и др.). Характерна мотивировка происшедшего с Сарасвати в Mbh. XIII в эпизоде соперничества Утатхьи (*Utathya*), сына Ангираса (*Aṅgiras*) и старшего брата Брихаспати (*Bṛhaspati*), с Варуной (персонификацией океана)[6], похитившим жену Утатхьи Бхадру и отказавшимся вернуть ее мужу. Разгневанный Утатхья, чтобы отомстить Варуне, повелел священной реке Сарасвати перестать течь в океан, т. е. лишить варунический океан притока воды. Сарасвати, как и многие другие реки, впадавшие в океан, выполнила это повеление. Большие озера тоже высохли, а сам великий океан, лишенный впадающих в него вод, превратился в сушу. Только тогда Варуна был вынужден сдаться и вернул Бхадру ее мужу. Утатхья не остался в долгу и на радостях вернул Варуне воды. Но Сарасвати, вконец обмелевшая, так и не добралась до океана, затерявшись в песках. Вариации этого мотива повторяются и в других местах «Махабхараты», не говоря уж о других послеведийских текстах. И действительно, к юго-западу от Патана (*Patan*), не дойдя до залива Koutch, Сарасвати прекращает свое течение[7].

Самый общий и одновременно наиболее детальный контекст рек, включающий и Сарасвати, представлен в гимне RV X, 75 («К рекам»), принадлежащем, видимо, к относительно поздним частям «Ригведы». Ведущее место и особое внимание уделено в нем Инду (*Sindhu*-, fem.), название которого употребляется и как апеллятив со значениями ‘река’, ‘поток’, ‘прилив’, но и ‘море’, ‘океан’, так же, как и обозначение страны (masc.) по течению Инда (откуда — с последующим расширением — и всего субконтинента И н д и я) и соответствующих племен (plur.) и всего населения страны (и н д и й ц ы), ср. вед. *saptá síndhavaḥ*, арийское «Семиречье», имеющее соответствие в мл.-авест. *hapta hə̄ṇdu*, обозначение области/страны при др.-перс. *hi*^{ń}*du*-, индийская провинция в составе царства Ахеменидов. Сто́ит заметить, что число с е м ь в «Ригведе» связывается и с Сарасвати, ср.: *utá naḥ priyā́ priyā́su* | *s a p t á s v a s ā sújuṣṭā* | *s á r a s v a t ī stómyābhūt* (RV VI, 61, 10) «И пусть С а р а с в а т и, любимая среди любимых, | С с е м ь ю с е с т р а м и, очень ценимая. || Будет у нас достойной восхвалений!» или *triṣadhásthā s a p t á d h ā t u ḥ* | […] || *vā́je-vāje hávyā bhūt* (RV VI, 61, 12) «Пребывая в трех местах, с е м и ч а с т н а я, | […] || Да будет она призываема при каждой награде»[8].

В указанном гимне «К рекам» название реки *Sindhu*- упоминается восьмикратно, отсутствуя только однажды — в строфе 5; ни одна же из других рек в этом гимне не встречается более чем однократно (к тому же некоторые из этих упоминаемых рек находятся в бассейне Инда). Строфы 5—6 этого гимна — своеобразный каталог индийских рек поздневедийского, по мень-

шей мере, периода. В их состав входит и Сарасвати, занимающая третье место в списке, что, возможно, в данном случае соответствует ее рангу, — Инд & Ганга, Ямуна, Сарасвати… Ср.: *imám me gaṅge yamune sarasvati* | *śútudri stómaṃ sacatā páruṣṇy ā́* | *asiknyā́ marudvṛdhe vitástayā́rjīkīye śṛṇuhy ā́ suṣómayā* (5) || *tṛṣṭā́mayā prathamáṃ yā́tave sajū́ḥ* | *susártvā rasáyā śvetyā́ tyā́* || *tváṃ sindho kúbhayā gomatī́ṃ krúmum* | *mehatnvā́ saráthaṃ yā́bhir ī́yase* (6) (RV X, 75, 5—6) «Примите эту мою хвалу, о Ганга, | Ямуна, Сарасвати, Шутудри, Парушни! || О Марудвридха с Асикни, с Витастой, | О Арджикия с Сушомой, слушай(те)! (5) || Соединяясь для бега сначала с Триштамой, | (Затем) с Сусарту, Расой (и) этой Шветьей, || Ты, Синдху, с Кубхой (направляешься) к Гомати, | С Мехатну — к Круму, с которыми ты мчишься на одной колеснице» (6).

Через Шутудри (*Śutudrī́*), упоминаемую в процитированном только что месте из «Ригведы», в контекст Сарасвати входит и река Випаш (*Vípāś*), пáрная к Шутудри, обе в Пенджабе, как об этом сообщается в гимне «Вишвамитра и реки» (RV III, 33). Весь этот гимн представляет собою диалог между риши Вишвамитрой, жрецом-пурохитой царя племени бхаратов Судаса (*Sudā́s*), и реками как коллективным участником диалога. Как известно, Вишвамитра своим словом остановил эти реки, чтобы дать перейти их вброд царю Судасу: *rámadhvam me vácase somyā́ya* | *ṛ́tāvarīr úpa muhūrtám évaiḥ* (III, 33, 5) «Остановитесь на мгновение в вашем беге перед моим словом (речью), проникнутым сомой, о следующие закону!». И оказалось, что не только *Солнце останавливали словом* (как сказал поэт), но и реки, а реки были бурные и, казалось, неостановимые. Собственно, эти особенности древнеиндийских рек — быстрота течения, бурность, полноводность — и определяли в основном их характер и в этом гимне-диалоге и в других, где заходила речь о реках. Ср.: *prá párvatānām uśatī́ upásthād* | *áśve iva víṣite hā́samāne* | *gā́veva śubhré mātárā rihāṇé* | *vípāṭ chutudrī́ páyasā javete* (RV III, 33, 1) «Из лона гор жадно спешат вперед, | Словно две отвязанные кобылицы, мчащиеся наперегонки, || Прекрасные, как две коровы, две матери, лижущие (своих) телят, | Випаш и Шутудри со (своей) водой», на что Випаш и Шутудри, не предполагая пока цели, преследуемой Вишвамитрой, гордо заявляют: «Так мы (выглядим), набухши от воды, | […] |. Не удержать (нашего) течения, устремленного в (едином) порыве!» (*enā́ vayám páyasā pínvamānā* | […] || *ná vártave prasaváḥ sárgataktaḥ* (33, 4)). И уже в финале, когда реки вняли призыву Вишвамитры и, как им ни трудно, смилостивились, дав Бхаратам продолжить поиск коров, благодарный Вишвамитра позаботился о восстановлении течения в прежнем его состоянии — *prá pinvadhvam iṣáyantīḥ surā́dhā* | *ā́ vakṣáṇāḥ pṛṇádhvaṃ yātá śī́bham* (33, 12) «Набухайте, освежая, принося прекрасные дары! | Наполняйте себе утробу! | Быстро

двигайтесь!». Но и в других гимнах те же свойства внутренней мощи рек и прежде всего Сарасвати выступают и очевидно и ярко, сочетая в себе как мощь водного напора (иногда до свирепости), так и кротость молитвы, покровительницей которой она является. В единственном гимне «Ригведы», обращенном только к Сарасвати (VI, 61), представлены оба этих начала — грозное «речное» и кроткое «молитвенное», а отчасти и «поэтическое». Ср.: *iyáṃ śúṣmebhir bisakhā́ ivārujat | sā́nu girīṇā́ṃ taviṣébhir ūrmíbhiḥ || pārāvataghnī́m ávase suvṛktíbhiḥ | sárasvatīm ā́ vivāsema dhītíbhiḥ* (61, 2) «Она [Сарасвати. — *В. Т.*], словно кабан (своими) яростными атаками, проломила | Спину гор мощными волнами. | Сарасвати, убивающую людей из далеких краев, мы хотим привлечь к себе | Прекрасными гимнами, молитвами — для поддержки»; *sárasvati devanído ní barhaya | prajā́ṃ víśvasya bṛ́sayasya māyínaḥ* (61, 3) «О Сарасвати, искорени хулителей богов, | Потомство каждого Брисайи колдовского!»; *prá ṇo devī́ sárasvatī* | […] | *dhīnā́m avitry àvatu* (61, 4) «Пусть богиня Сарасвати | […] | Поможет, покровительница молитв!»; *yásyā anantó áhrutas | tveṣáś cariṣṇúr arṇaváḥ | ámaś cárati róruvat* (61, 8) «(Та,) чья бесконечная, непетляющая, | Опасная, подвижная, бурная | Стремнина мчится, громко ревя».

В разных местах «Ригведы», как и в других текстах, где говорится о Сарасвати и о водах в целом, с большей или меньшей (точнее, с требующей дополнительного анализа) очевидностью подчеркивается акустическая характеристика течения Сарасвати, как и вод вообще, причем эта характеристика, как в приведенном выше примере из RV VI, 61, 8 (*róruvat*), стремится обычно к максимально возможному звуковому эффекту. Именно эта особенность Сарасвати и других текучих вод оказывается профилирующей в их описаниях и, более того, главной. При этом нужно помнить, что «звуковое» в подобных случаях выступает или явно, именно как таковое, как первичное свойство речных вод, или же требует некоторой несложной экспликации. Когда говорится, что Сарасвати низвергается с гор или что ее воды стремительно рвутся к океану, легко заключить, что с этой «кинетической» особенностью сопряжено и «форсированно-акустическое» начало. Более сложны примеры типа RV VII, 49, 1: *samudrájyeṣṭhāḥ salilásya mádhyāt | punānā́ yanty ánivišamānāḥ || índro yā́ vajrī́ vṛṣabhó rarā́da | tā́ ā́po devī́r ihá mā́m avantu* «Подчиняясь океану, движутся они из середины | Пучины, очищаясь (и) не отдыхая. || Кому (русло) просверлил Индра-громовержец, бык, | Эти божественные воды пусть мне здесь помогут!». Откуда и следует известное подобие «громкой» и «ревущей» Сарасвати и породившего самое эту реку, вернее приведшего ее до того запертые воды в движение, громо-

вержца Индры. Эта соотнесенность Сарасвати как реки со стихией отмеченного звукопроизводства, в лоне которого находятся корни самого́ «поэтического», далека от случайности. В гимне «Ко Всем-Богам» (RV VI, 49) эта тема поэтов и поэзии подчеркнута особенно [9]. Строфы 6 и 7 этого гимна вдвойне показательны — тем, что в них обнаруживается связь Сарасвати с поэтами, которым она дарует вдохновение, и тем, что она соотносится с божествами грома, грозы, бури (усиленное звукопроизводство), обеспечивающими к тому же жизненные силы природы и вдохновляющими поэтов. *Párjanyavātā v ṛ ṣ a b h ā pṛthivyā́ḥ | púrīṣāṇi j i n v a t a m á p y ā n i || sátyaśrutaḥ k a v a y o yásya gīrbhír | jágata sthātar jágad ā́ kṛṇudhvam* (49, 6) «О Парджанья и Вата [соотв. — боги грозовой тучи и ветра. — *В. Т.*], два быка земли [импликация рева, «шума». — *В. Т.*], | Оживите водные источники! || О поэты, слышащие истину, чьими песнями (вы прославляетесь), | Предоставьте (ему) живой мир, (и ты,) о возница живого мира!». Существенно, что *Párjanya* и по своим функциям и по своему имени теснейшим образом связан с громовержцем Индрой, который в более позднее время обозначается как *Párjanya*. Но и Сарасвати, мать потоков (RV VII, 36, 6), лучшая из матерей, рек и богинь (VI, 49, 7), сама дочь молнии, и риши-создатели этого гимна просят у нее вдохновения, ср.: *pā́vīravī kanyā̀ citrā́yuḥ | sárasvatī vīrápatnī d h í y a ṃ dhāt || gnā́bhir áchidraṃ śaraṇáṃ sajóṣā | durādhárṣaṃ gṛṇaté śárma yaṅsat* «Дочь молнии [сияюще-очищающей. — *В. Т.*] с яркой жизненной силой, | Сарасвати, жена героев, пусть даст (нам) вдохновение! || Единодушная с божественными женами, пусть дарует щит | Без изъянов, непреодолимую защиту певцу». В RV X, 65, 13 (гимн «Ко Всем-Богам») наряду с Сарасвати, «дочерью молнии», выступают и гром, и воды, и поэзия, представленная поэтическими мыслями, ср.: *p ā́ v ī r a v ī t a n y a t ú r ékapād ajó | divó dhartā́ s í n d h u r ā́ p a ḥ s a m u d r í y a ḥ || víśve devā́saḥ śṛṇavan v á - c ā ṃ s i me | s á r a s v a t ī sahá d h ī b h í ḥ púraṃdhyā* «Дочь молнии, гром, Аджа Экапад, | неба поддерживатель, Синдху, воды морские, || Все-Боги пусть услышат речи мои | (И) Сарасвати вместе с поэтическими мыслями (и) с Пурамдхи» (тема «поэтических мыслей» продолжается и в 65, 14, ср. там же о песнях, священном слове, гимне). Весьма характерно, что в этих относительно поздних гимнах «Ригведы» уже достаточно отчетливо обнаруживается связь Сарасвати с тем, что будет характеризовать ее позже, уже за пределами ведийского периода, а именно связь с «поэтическими» мыслями, с молитвой, и сама она здесь выступает как полуперсонификация абстрактного понятия, каковым является поэзия, поэтическое творчество. Но поскольку словом *sárasvatī* и в этот период продолжают обозначать и самое реку и ее персонификацию богиню, следует считаться с расширением значения этого слова и появлением в нем нового акцента, отсы-

лающего к сфере поэтического. Этот сдвиг, конкретнее этот смысловой «прирост» определяет изменения в функциях Сарасвати, окончательно вполне закрепившиеся за нею уже позже и сформировавшие образ богини красноречия *par excellence*.

Сказанное выше вовсе не означает, что и в ранний ведийский период, в самой «Ригведе» не существовало этого взаимного тяготения друг к другу Сарасвати и «поэтического», осторожнее, «словесно-ритуально» отмеченного и связанного с тем особым состоянием ментального вибрирования, «дрожания» тонкой материи, результатом чего оказывается мысль, одна из форм «усиленной» жизни духа. Ср., например: *pāvakā́ naḥ sárasvatī | vā́jebhir vājínīvatī | yajñáṃ vaṣṭu dhiyā́vasuḥ* (RV I, 3, 10) «Чистая Сарасвати, | награждающая наградами, | Да возжелает жертвы нашей, мыслью добывающая богатство» & *mahó árṇaḥ sárasvatī | prá cetayati ketúnā | dhíyo víśvā ví rājati* (3, 12) «Великий поток освещает Сарасвати (своим) знаменем. | Она господствует надо всеми молитвами», ср: *sárasvatī sādháyantī dhíyaṃ naḥ* (RV II, 3, 8) «Сарасвати, способствующая успеху нашей поэтической мысли...» и т. п.

И все-таки, чтобы богиня конкретной реки Сарасвати стала органически связанной со сферой «поэтического», со словом, речью, красноречием, мудростью, нужны были определенные сдвиги в самой картине мира, новое представление о некоторых ключевых явлениях жизни, охватывающих как «малый» (человек), так и «большой» (мир) космосы. Вероятно, особо важное свидетельство этого нового представления, отчасти и самóго мирочувствования и осознания своего места в мире, отражено в двух центральных (с этой точки зрения) текстах — в гимне Пуруше (*Púruṣa*) из RV X, 90 и в тексте о составе человеческого тела из AV X, 2. В первом из них, отражающем космогонические представления о первочеловеке, из членов тела которого возник весь состав вселенной, выясняется, что «Пуруша — это и есть вселенная, | Которая была и которая будет» (*púruṣa evédáṃ sárvaṃ | yád bhūtáṃ yác ca bhávyam.* X, 90, 2), что боги принесли, расчленив его, в жертву и что из разных частей его тела возникло всё, что есть во вселенной. И одним из первых названо возникновение сферы «поэтического» — *tásmād yajñā́t sarvahúta | ṛ́caḥ sā́māni jajñire || chándāṃsi jajñire tásmād | yájus tásmād ajāyata* (X, 90, 9) «Из этой жертвы, полностью принесенной, | Гимны и напевы родились, || Стихотворные размеры родились из нее, | ритуальная формула из нее родилась». Иначе говоря, родилось именно то, без чего бытие еще имеющей быть сотворенной вселенной не было бы полным и не могло бы быть описано и прославлено. «Жертвою боги пожертвовали жертве. | Таковы были первые формы (жертвоприношения)», — говорится в последней строфе текста «Пуруша» (*yajñéna yajñám*

a y a j a n t a devā́s | *tā́ni d h á r m ā ṇ i p r a t h a m ā́ n y āsan* (X, 90, 16)). Figura etymologica в первой паде сама по себе оказывается первым шедевром п о - э т и ч е с к о г о творчества, предшествующим творению всего того, что будет выражено в слове, мелодии, размере. По существу, RV X, 90 — и о происхождении поэтических форм и об их значении в выражении того, что до этого считалось невыразимым. Боги (коллективный субъект) и Пуруша (объект) в акте жертвоприношения открыли подлинную жизненную силу поэзии.

Текст AV X, 2 тоже о человеке-пуруше, о его составе и о высшем создателе этого «атманского чуда», который «вставил между обеими челюстями м н о г о о б и л ь н ы й язык, | Затем прикрепил м о г у ч у ю р е ч ь. | Он мощно вертится среди миров, | Р я д я с ь в в о д ы» (X, 2, 7). Это соседство могучей речи и, вероятно, столь же могучих вод лишь при поверхностном взгляде может показаться случайным, как неслучайно и сопоположение *Sárasvatī & ásarat*, *sárat* (*sísarti*), тоже figura etymologica со значением «Сарасвати-река течет, струится, “ре́чится”», т. е. осуществляет себя как р е к у акустически, речью. Течение, токи, потоки определяют могучую жизнь реки. Но эти вселенские, «природные» воды, видимо, соотносятся и с «водами» человеческого тела — кровью, лимфой и т. п., тоже источниками жизненной полноты. И автор этого текста, всегда умеющий восходить от телесной данности к вопросу о создателе ее, не может не спрашивать об этом и здесь — *kó asminn ā́ p o vy àdadhād* | *viṣūvŕ̥taḥ puruvŕ̥taḥ* | *s i n d h u s ŕ̥ t y ā y a jātā́ḥ* | *tīvrā́ aruṇā́ lóhinīs tāmradhūmrā́* | *ūrdhvā́ ávācīḥ púruṣe tiráścīḥ* (X, 2, 11) «Кто расположил в нем [в Человеке. — *В. Т.*] в о д ы, | Вращающиеся во всех направлениях, многократно вращающиеся, | Рожденные, ч т о б ы р а з л и т ь с я п о т о к а м и, | Едкие, красновато-коричневые, красные, темно-дымные, | Устремленные в Человеке вверх, вниз и поперек?». Жизненная полнота и сила вод — внешних и внутренних — достаточное основание, чтобы ставить вопрос о создателе и/или просить ее у него [10].

Уже в поздних гимнах «Ригведы» начинают замечаться некоторые черты кризиса тех идей, которые были ранее аккумулированы в образе Сарасвати, ощущение исчерпанности ресурсов этого образа, отчасти даже некоей тупиковости. Религиозное сознание, не желая расставаться с теми наработками, которые были сделаны в предыдущие периоды развития образа, подсказало выход из критической ситуации. С о д н о й стороны, поиски выхода шли в направлении расширения контекста этого образа, своего рода агломерации, как в случаях объединения с богинями Íḍā (Íḷā) и Bhā́ratī, появления отчасти фантомного и во всяком случае вторичного Сарасвата, включения в гимн «Ко Всем-Богам», где, в частности, актуализируются диагностически важные связи с Ашвинами, Марутами, Индрой и Пушаном. Связи с двумя последними богами ведийского пантеона особенно перспективны. Можно напомнить, что

судьба реки Сарасвати, пересохшей в нижнем ее течении, как бы запертой песками, живо напоминает ситуацию гимна RV I, 32, когда жены Дасы — вóды стояли скованными, как коровы, спрятанные Пани, и лишь убийство Индрой Вритры (*Vṛtrá*) освободило эти воды. Более глубокая реконструкция этого мифа, поддержанная типологически сходными сюжетами других архаичных традиций, вероятно, открыла бы возможность введения и образа Сарасвати, богини, связанной с водами соответствующей реки, в контекст «основного» мифа, но касаться здесь этой темы не придется. Связь с Пушаном основана на несколько иных основаниях и предполагает более тонкие детали, так или иначе отсылающие к темам плодородия и пути, но и этот аспект здесь останется вне рассмотрения, тем более что на эту тему писал в одной из последних своих монографий Ян Гонда [11]. — С другой стороны, в противоположность экстенсивной тенденции к агломерации и появлению новых валентностей, благодаря которым увеличивается пространство перекличек с другими божествами ведийского пантеона, со временем обнаруживается и в дальнейшем усиливается тенденция к своеобразному «внутрь-идению», к рефлексивному обращению к некоторым чертам, которые были в образе Сарасвати и раньше, но оставались в пренебрежении, а с известного момента попали в центр внимания, избрав путь высветления исходного смыслового ядра, предпочтения идеи образа перед эмпирией материальных свойств. Превалирование идеи имело одни преимущества. Проработка эмпирии обеспечивала силу аргумента наглядности. Между этими двумя установками могла возникнуть борьба, но в Древней Индии владели и искусством компромисса. Он и состоялся. Его участницами стали два женских мифологических персонажа, две богини — Вач (*Vāc*), воплощенное Слово [12], и Сарасвати, исходно река в ее реальном, хотя и обожествленном виде, но и персонифицированно-деифицированный ее образ. Разница между Вач и Сарасвати была весьма значительной, и неискушенному человеку едва ли было понятно, чтó было у них общего, дающего надежду не только на какой-либо синтез, но и на сближение. Слишком несопоставимы эти два образа по гимнам «Ригведы». Взять хотя бы то, какими они являются в ней. Вач посвящен лишь один гимн (а точнее, авто-гимн X, 125: «К Священной Речи-Вач»). В нем Вач не описывается кем-то со стороны и само имя *Vāc* ни разу не упоминается, хотя в гимне много намеков анаграмматического характера на имя *Vāc Āmbhṛṇī*. Но это монолог самой Вач, и перволичные формы определяют суть этого гимна, в котором почти в половине стихов эта перволичность явлена в ее самой сильной форме — *ahám* ‘я’ (и даже точнее — ‘Я’). Конечно, свидетельство о себе тоже свидетельство, и даже не худшее из возможных. Но перед нами самовосхваление, самопревознесение, хотя словам этого воплощенного Слова нельзя не верить, так они убедительны и окончательны даже тогда, когда перед читате-

лем явный парадокс, который непосвященный назвал бы нелепостью [13]. Никаких сюжетов с Вач не связано, и отчасти по этой причине самоутверждение Вач производит на первый взгляд впечатление амбициозности. К тому же сама Вач, даже говоря обо всем, что она делает и какая она, реализует собой «персонификацию абстрактного принципа, поднятую до уровня космогонической силы в духе гимнов AV» [14]. Автохарактеристика деяний Вач непререкаема — Я двигаюсь с богами, Я несу богов, Я несу сому, Я — повелительница, благодаря мне ест пищу тот, кто смотрит, кто дышит и кто с л ы ш и т с к а з а н н о е (*śṛṇóty uktám*, 125, 4, и тут же — *śrudhí śruta śraddhivám̐ te vadāmi* «слушай, прославленный, веры достойное, — тебе глаголю», в индоевропейском коде — **ḱleu̯-* & **ḱlou̯-* & **ḱred-*, тоже своего рода figura etymologica), не отдавая себе отчета, они живут мною… Я ведь сама глаголю то (что) радует богов и людей… Я ведь вею, как ветер, охватывая все миры: по ту сторону неба, по ту сторону этой земли — такая я стала величием (*mahinā́ sám babhūva*). И действительно, что могло быть в то время выше этого высочайшего уразумения С л о в о м с а м о г о с е б я! Это и означает рождение самопознающего Слова, неотделимого от мудрости. Такое Слово обладает той степенью глубины и полновесности, с которой можно обращаться к богам, Слово, в котором поэзия органически слита с мудростью, ср. RV X, 65, 13—14.

На этом пути Сарасвати и Вач, соответственно аллегорические олицетворения реки и речи, сближаются друг с другом, обмениваясь — каждая своим — достоянием. И в период, определяемый формированием Брахман и Упанишад, можно уже говорить о слиянии обеих богинь и их ведущих смыслов друг с другом, о том воплощении Вач со стороны Сарасвати, которое, собственно говоря, и складывает двуединый образ Вач-Сарасвати. Однако это не означает, что в этом целокупном образе нельзя различить вклад каждой из двух сторон, хотя в период Брахман и несколько позже (Упанишады) ситуация осложняется некоторыми другими метафизическими проблемами и дискуссиями о толковании смысла ритуалов. Едва ли можно пренебречь и размышлениями о дыхании как главной жизненной способности, рассматриваемой в пространстве космогонического мифа, в частности в версии «Шатапатха-брахманы», по которой дыхание возникает из речи, которая сама творится мыслью (ŚBr. X, 5, 1). М ы с л и (*manas*), как известно, в ряде подобных размышлений отдается предпочтение перед р е ч ь ю (*vāc*), что и выясняется в ходе спора между ними (ср. ŚBr. I, 4, 5). Вот изложение одного из таких споров:

> Однажды был спор между Мыслью и Речью, кто из них лучше. — Я — лучшая из двух, — говорили обе, и Мысль и Речь. Мысль сказала: — Поистине я лучше тебя, ибо ты не произносишь ничего что бы я не подумала раньше; и поскольку ты — лишь подражательница моим деяниям, моя по-

следовательница, я, конечно, лучше тебя. — Речь же возразила: — Всё же я лучше тебя, ибо то, что ведомо тебе, только я делаю известным, я сообщаю. — Они обратились к Праджапати, чтобы он разрешил их спор. Праджапати тогда решил в пользу Мысли и так сказал Речи: — Мысль лучше, чем ты, потому что поистине ты лишь подражательница ее деяниям, только ее последовательница; и всегда ниже тот, кто лишь подражает деяниям лучшего, кто лишь следует ему. — Речь, обиженная, была подавлена тем решением. Тогда она сказала Праджапати: — Никогда я не буду приносить тебе жертвы, ибо ты решил против меня. — С той поры обряды при жертвоприношении, посвященные Праджапати, совершают тихо, ибо Речь не хочет приносить жертвы Праджапати [15].

В эпической литературе Древней Индии («Mahābhārata», «Rāmāyaṇa») и в продолжениях эпической традиции в Средние века («Kathāsaritsāgara» кашмирского поэта Сомадевы, XI век), приобретшей многообразные и не всегда четко различаемые жанровые формы, Сарасвати частая гостья, но в данном случае можно ограничиться кроме уже сказанного упоминанием двух особенностей, ярко и убедительно свидетельствующих о связи «водно-речного» и «водно-морского (океанского)» начал с поэтическим. Во-первых, само название «Катхасаритсагара» означает «Море (или океан) из рек рассказов (или сказаний)», т. е. предполагает обширное водное пространство, питаемое многими реками в него впадающими, но и соотнесение рек и «речей» (сказаний, рассказов, повестей, речений, ср. *kathā* от глагола *kath* ‘рассказывать’, ‘повествовать’, ‘излагать’, ‘говорить’). Уже из этого очевидно, что сопоположение понятий «река» и «речь», какими бы словами они ни выражались, в данном случае имеет и более глубокие чем язык основания. Выбор в качестве названия сборника притч Сомадевой именно такого названия емко и точно охватывает и «водную» и «художественно-поэтическую» стороны «Катхасаритсагары», подчеркивая и глубинные основания столь смелого обозначения книги как целого. — Во-вторых, та же связь названных начал становится у Сомадевы и формой, более того, принципом упорядочения, организации целого как всей книги, так и отдельных ее частей. Этой единицей, элементарной мерой организации оказывается понятие «волны»-*taraṅga*-, ср. *taraṅgin*- ‘волнующийся’, *taraṅgini*-, слово, равно обозначающее и реку, и хронику, и историю и т. п. И главное здесь не только в еще одном подтверждении тезиса о связи-соотнесении «водного» и «поэтического», но и в возможности вскрытия приема соединения-разъединения как техники организации частей текста, прототипом чего является волнующаяся, бурная река или море в состоянии волнения, определяющем «соединительно-разделительное» движение волн. Уместно вспомнить в этой связи и лат. *textum* ‘связь’, ‘сплетение’, ‘соединение’, ‘строение’, но и ‘слог’, ‘стиль’, ‘текст’ (как понятия «литературно-поэтического» круга) при лат. *texo* ‘сплетать’, ‘составлять’, значит и ‘соединять’ [16].

Собственно говоря, Сарасвати-река и Сарасвати-речь, красноречие при более широком взгляде не должны вызывать удивления хотя бы уже только потому, что эти две характеристики выступают в древнеиндийских источниках как данности этой богини. О данностях же не спорят, но задача объяснения именно таковой конфигурации данностей в этом случае, естественно, не снимается. Но и объяснение, строго говоря, не представляет особой трудности. В любой языковой и специально «текстовой» традиции легко обнаруживается одна общая черта. Она состоит в том, что любая текучая вода (как, впрочем, и стоячая, если она занимает обширное пространство, как большое озеро, море, тем более океан) весьма часто характеризуется по тому акустическому эффекту, который производится движением вод и скоростью его, особенно при некоторых привходящих обстоятельствах — сильный ветер, буря, гроза, характер русла и долины реки, открытость соответствующей местности или закрытость (например, лесная река) и т. п. Конечно, характеристики рек и других текучих вод могут опираться и на показания других органов чувств, но у слуха как весьма архаичного чувства есть как свои преимущества (слышать можно и тогда, когда другие органы помочь в распознавании особенностей текучих вод ничем не могут, например, в кромешной тьме), так и свои недостатки, компенсация которых предполагает более тонкие механизмы распознавания и более сложный путь к заключению, уяснению градации «шумового» фона. И в устной речи, и в письменных текстах, как художественных, так и нехудожественных, как поэтических, так и прозаических, на самых разных языках постоянно возникают контексты, которые сами по себе фиксируют притяжение «водного» и «акустического». Основа таких контекстов предполагает сравнение, сопоставление, уподобление «водного» (река, ручей, поток, течение, струя, волна, источник и т. п.) и «звукоизобразительного», от еле слышимого до предельно громкого (шелестит, журчит, шепчет, струится, течет, шумит, бурлит, несется, рвется, гремит, грохочет, рокочет [ср. *rok-* : *rek-*], завывает и т. п.), причем эта «звукоизобразительность» охватывает и «природное», и «антропно-культурное» (речь, слова, разговор, беседа, пение, шушуканье и т. п.). Ср. варианты таких заполнений схемы типа Adv. & Verb. & *речь* и др., а именно — *медленно*, *плавно*, *тихо*, *не спеша*, *быстро*, *шумно*, *бурливо*, *бурно*, *ревя*, *гремя*, *грохоча*… & *течет*, *струится*, *льется*, *стремится*, *несется*… [17] Число подобных примеров, когда после первых двух мест (наречие, глагол) могут с равной вероятностью появляться и обозначение реки (вод), и обозначение речи (разговора, беседы и т. п.), весьма велико. Поскольку в другой работе [18] приводится довольно большое количество примеров этого рода, здесь только напоминательно приводится несколько из них. Ср. *И полны истины живой* | *Текут элегии рекой* («Евгений Онегин» IV, XXXI); — *И наконец любви тоска* |

В печальной речи излилася («Кавказский пленник» II, 110); — *Меж нами речь не так игриво льется* (C_3 269.13); — *Его язвительные речи* | *вливали в душу хладный яд* (C_2 201.15); — *А речь ее…* | *Какие звуки могут* | *Сравниться ней — младенца первый лепет,* | *Журчанье вод, иль майский шум небес* (C_3 12.67) и др. И в древнеиндийской и в античной поэзии [19] (если брать богатые литературные традиции, относящиеся к генетически родственным языкам) примеры такого рода обнаруживаются в изобилии (не говоря уже о других языковых и культурных традициях).

Примеры этого рода изобилуют в самых разных языках и не оставляют сомнений в их органичности, в наличии некоей глубинной связи между названием текучих вод (рек) и обозначением «звукопроизводства». Но еще очевиднее эти связи становятся в том случае, когда название вод (рек) и обозначение производимых их течением акустических эффектов кодируется словами одного и того же корня. Примеры этого рода хорошо известны, начиная с русск. *речь* и *река*/*речка*, о чем писалось в другом месте подробнее. В известном смысле можно сказать, что в этом случае в речи есть нечто речное, текучее, а в реке нечто от речи — плавное, говорливое, акустически отмеченное.

Сходная ситуация и в древнеиндийском, где само название реки «говорящее»: *nadī́* ‘река’, *nadá* id. (редко), *nada-nadī-pati* ‘море’ (букв. — ‘господин рек и потоков’), *nadīna* ‘море’, nom. propr. Варуны, бога морей, с одной стороны, и *nad*- ‘звучать’, ‘шуметь’, ‘реветь’, ‘журчать’, ‘шелестеть’, *nadá* ‘рев’ (ср. *nadá* ‘река’), *nadathu* ‘звучание’, ‘рев’; *nadaniman* ‘издающий звуки’, *nadanu* ‘рев’, ‘гул’, ‘вой’, *nadanumant* ‘бушующий’, ‘ревущий’ и т. п., с другой стороны. Иначе говоря, обозначение реки мотивируется особым характером того звукового эффекта, который связан с ее течением, насколько о нем можно судить, доверяясь собственному слуху. Для более раннего периода с тем же основанием можно, видимо, предполагать, что и обозначение звуковых эффектов могло ориентироваться на обозначение реки как одного из типов текучих вод. Актуальность этих связей подтверждается и данными «Ригведы», в частности тем, что «внутренняя» форма обозначения реки мотивирована именно шумом, ревом, звучанием (что, конечно, ясно и по этимологическим соображениям), ср. *ákrandayo nadyò róruvad vánā* | *kathā́ ná kṣoṇī́r bhiyásā sám ārata* (RV I, 54, 1cd) «Ты [Индра. — *В. Т.*] заставил шуметь реки, (раскачивая) громко скрипящие деревья. | Как людям не сгрудиться вместе от страха?» или *só arṇavó ná nadyàḥ samudríyaḥ* | *práti gṛbhṇāti víśritā várīmabhiḥ* (I, 55, 2ab) «Словно океанское течение — ре́ки, | Он вбирает в себя благодаря (своим) размерам разливающиеся в разные стороны (песни)» [20].

Здесь возникает вопрос о различении двух типов рек с точки зрения проявления их акустических свойств. Первый из них — спокойные, плавно

текущие, «тихие» реки, внутренняя форма обозначения которых связана обычно или с некиими физиографическими особенностями — цвет воды, характер русла, глубины-мелкости, особенности флоры и фауны, скорость течения и т. п., или непосредственно с акцентом на их «тихости»[21]. Второй тип — акустически сильные реки, сила, энергия, быстрота течения, шумность которых мотивируют (как в случае др.-инд. *nadī́*) общее название реки как «акустически» отмеченной[22]. Причина этой отмеченности (а в древнеиндийских текстах глагол *nádati* ‘звучать’, ‘шуметь’ и т. п. имеет субъектом не только обозначение реки, но и ветра, особенно порывистого) кроется в неоднородности, отражающей особенности структуры движущейся в реке (или море) воды и движущегося в воздухе ветра (иногда и песчаных бурь, смерчей в пустыне). Бурное, порывистое движение в этих сферах или способствует усилению негомогенности водной или воздушной масс, или порождает самое эту негомогенность в гомогенной при иных обстоятельствах среде. Иначе говоря, в этих случаях возникает расслоение того, что до этого момента могло быть относительно однородным и равномерным, предсказуемым, т. е. структуризация водной-речной или воздушной массы, когда в ином случае единое и регулярное вдруг обнаруживает тенденцию стать многим и разнородным, приводящую к хаотизации, в особых обстоятельствах к столкновению этого «многого» и «разнородного» друг с другом, а иногда и к зарождению турбулентных вихревых процессов, смерчей, когда сталкивается и перемешивается друг с другом всё и вся. Именно эти мощные процессы и приводят к «озвучиванию» происходящего в реке, море или воздухе. Если говорить о водной субстанции, то указанные процессы диверсифицируют эту субстанцию, членя ее на потоки, струи-рои, волны: расчленение-разделение, сталкивание и отталкивание, сплетение и расплетение, образование самых разных конфигураций и дисфигураций — вот результаты происходящего в водной среде при усиливающемся и дисгармонизирующем движении масс воды. Но хаотическое смешение, оповещение о некоем энтропическом максимуме, имеет свой предел, когда дальнейшая хаотизация становится невозможной, а продолжающиеся импульсы начинают действовать в противоположную сторону, начинается размежевание, хотя бы частичное обособление, приводящее к тому формообразованию, которое проявляет себя в том упорядочении, следствием которого оказываются волны, рои, струи как вызов-противостояние хаосу, своеобразный *trend* в противоположном направлении, к полюсу эктропии.

В этом контексте многоговорящими оказываются обозначения струи и роя в ряде индоевропейских языков. Русск. *струя*, как и ее инославянские обозначения, не говоря уж о балтийских (ср. лит. *sraujà*, лтш. *strauja*, фрак. Στραῦος, гидроним и др.), наконец, русск. *стру́мень*, его славянские соответ-

ствия, восходящие к праслав. **s*(*t*)*rou-men-i̯o-* и поддерживаемые лит. диал. *straumuo* ‘поток’, ‘ручей’, *sriaumė*, лтш. *stràumė* ‘течение’, др.-греч. ῥεῦμα ‘поток’, ‘струя’, др.-исл. *straumr* ‘поток’, ‘река’, др.-в.-нем. *stroum*, др.-ирл. *srúaim* и др., позволяют, во-первых, надежно восстановить источник в виде и.-евр. **srou̯-*/**sreu-*/**sru-*, нередко расширяемого суффиксом *-*men*-, и, во-вторых, связать эти реконструированные формы с другой родственной формой с корневым вокализмом -*e*-, -*o*-, ср. и.-евр. **ser-* ‘течь’ (бурно, стремительно), ‘устремляться’ и т. п., **ser-m-* : **sor-m-*, **ser-u̯-* : **sor-u̯-*, ср. др.-греч. ὁρμή ‘натиск’, ‘напор’, ‘порыв’, ὁρμάω ‘приводить в движение’, ‘устремляться’, ‘спешить’, др.-инд. *sárma-* ‘течение’, лит. *Sérmas*, *Sérma*, гидронимы, фрак. Σέρμη, дак. *Sirmium*, река и др.; лит. *Sárva*, река, *Seȓvas*, озеро (ср. лит. *servénti* ‘медленно течь’) и т. п. (ср. Pokorny I: 909—910 и др.). Эти конкретные примеры, отобранные из числа многих, могут рассматриваться как дополнительный аргумент в пользу того, что и *sar-* в др.-инд. *sárasvatī* (как и в *sar-* ‘течь’, ‘струиться’, *sáras*, *sarā́* ‘ручей’, *sarít* ‘поток’, ‘река’, *sarirá* ‘поток воды’, ‘прилив’, ‘волна’, *Saráyu*, название реки, ср. *saraṇyú-* ‘быстро двигающийся’, ‘спешащий’) восходит к и.-евр. **ser-* ‘течь’ (бурно, быстро). Тем самым имя реки (Сарасвати), некогда с мощным движением вод, низвергающихся с гор, имя богини речи и красноречия (Сарасвати) еще туже связываются в единый узел, где органически соединяются «водно-речное» и «поэтическое», как и в случае русск. *река*/*речка* (< праслав. **rěka*, соотв. — **rěk-ьka* < и.-евр. **rēk-* или **roik-*).

В этом расширяющемся контексте, расширяющем и уточняющем семантические основания соотнесения реки и речи-слова, более перспективной может оказаться и новая трактовка др.-греч. ῥῆμα ‘сказанное’, ‘слово’, ‘изречение’; ‘предложение’, ‘глагол’ (но и ‘вещь’, ‘событие’, подобно польск. *rzecz* ‘вещь’ и ‘дело’ при русск. *речь*), соотносимого с εἴρω II ‘говорить’. При известных неясностях этимологии слова ῥῆμα и в свете предыдущих рассуждений в связи с этим словом в поле зрения попадает др.-греч. ῥέω ‘течь’, ‘литься’, ‘струиться’, ‘растекаться’, ‘разливаться’, ‘расплываться’, ‘исчезать’; ‘устремляться’, ‘набрасываться’ и т. п., как и другие слова этого корня (ср. ῥευμάτιον ‘поток’, ‘ручей’, ῥεῦμα ‘поток’, ‘течение’, ‘струя’, ῥευστός ‘текучий’ и др.). Глагол ῥέω и связанные с ним слова очевидно продолжают и.-евр. **ser-* : **srē-* : **s*$_{ə}$*r-*, обозначающие течение, поток, реку и т. п. В случае ῥῆμα более точно его родимое место можно видеть в и.-евр. **ser-m-* : **srē-m-* (> *ῥῆμ-α) с соотношением краткости и долготы корневого гласного, напоминающим соотношение краткости и долготы в др.-русск. *рѣчь*, но *ректи* (**rěcь* : **rekti* : **rekǫ*). В этом контексте др.-греч. ῥῆμα могло бы объясняться как рефлекс и.-евр. **srē-mn̥-*/*men-* (**ser-mn̥-*/*men-*), подтверждающий и в этом случае взаимосвязь «речевого» и «речного». Есть основания подозревать, что

в этот же ряд входит и др.-греч. Ἑρμῆς, имя Гермеса, посланца и вестника богов, покровителя красноречия, изобретателя лиры и сиринги, алфавита и цифр, мер и весов, астрономии и музыки, насылателя снов, ψυχοπομπός’а и νεκροπομπός’а[23]. Характерно, что и.-евр. **ser-m-*, отразившееся в целом ряде названий архаичных рек (см. выше), отражено и в лат. *sermo* ‘беседа’ (как обмен речевыми партиями), ‘диалог’, ‘разговор’. Поэтому, учитывая нерешенность вопроса этимологии слова *sermo* (см. Walde-Hofmann II, 1982: 321—322), нельзя и здесь исключать связи с элементом *Serm-* в названиях целого ряда рек (**ser-m-*[*on-*]). В этом контексте уместно учесть и лат. *sero* ‘сплетать’, ‘соединять’, ‘связывать’, ‘сцеплять’, ‘сочинять’, помня, что диалог состоит в том, что каждый из участников то сцепляет, то расцепляет нить беседы (соединяет—разъединяет): A + ⊃ B — & B + A —, иначе говоря, ситуация, взаимоисключающая для A и B одновременность включения в диалог и отключения из него: молчание в последнем случае означает выход из диалога как обмена речевыми партиями.

Примечания

[1] В связи с последними примерами нужно особо отметить слово *ūrmí-* (ср. также *ūrmín-* ʻволнующийся’, ʻбушующий’; *ūrmya-*, *ūrmía-*, о ночном небе, представляющемся как бурлящее, кипящее, бушующее, волнующееся : волна), появляющееся в «Ригведе» более 70 раз и привлекающее к себе особое внимание, во-первых, из-за источника этого слова — и.-евр. **u̯l̥H-mi-* (: **u̯elH-*), ср. др.-сев. *vella* ʻбить ключом’, ʻклокотать’, др.-в.-нем. *walm* ʻволнение’, ʻкипение’, мл.-авест. *varəmi-* ʻволна’, предполагающего индо-иранскую форму, засвидетельствованную в прото-индоарийском обозначении озера *Urmia*, см. Mayrhofer, *EWAia* I: 245; из и.-евр. *$h_2ulh_1neh_2$- объясняется др.-инд. *ū́rṇā* ʻшерсть’ (ср. родственное ему слово *волна́* — как овечья, так и речная, морская); учитывая, что *ūr-* входит как форма с нулевым продленным вокализмом в один ряд с *var-* ʻпокрывать’, ʻзакрывать’, ʻскрывать’, ʻпрятать’, ʻокружать’, ʻзавертывать’, оказывается, что сам акт сокрытия чего-то, полного или неполного, сознательного или бессознательного, приводит к определенному искажению-трансформации объекта зрения; движение волн, волнование речных или морских волн скрывает и/или искажает соответствующую водную гладь, какой она является при абсолютном покое; — во-вторых, из-за обилия многочисленных параллелей в мифопоэтических и фольклорных текстах, не говоря уже о вершинных проявлениях в поэзии, ср. хотя бы тютчевское стихотворение 1830 г. — *Как океан объемлет шар земной,* | *Земная жизнь кругом объята снами*; | *Настанет ночь — и звучными волнами* | *Стихия бьет о берег свой.* || [...] | *Прилив растет и быстро нас уносит* | *В неизмеримость темных волн*... Таким образом, искажается не только зрительное, но и акустическое восприятие той ситуации, которая имеет место при абсолютном (или хотя бы относительном) покое;

— в-т р е т ь и х, из-за той внутренне противоречивой разъединяюще-соединяющей роли волны в архаичной мифопоэтической образности (о чем см. выше) и в практике передвижения в неспокойном водном пространстве — человека ли, лодки ли, корабля ли.

[2] Ср.: «Географический мир ариев РВ ограничивался северо-западной частью полуострова Индостан […] Занимаемую ими область они сами называли *Sapta sindhavaḥ* „Семиречье“ (букв. „семь рек“), термин, который, видимо, в разное время толковался неодинаково: сначала как р. Кабул, Инд и пять рек Пенджаба, затем место Кабула заняла река Сарасвати. Главной областью для ариев „Ригведы“ был бассейн р. Инд. Племена ариев располагались к востоку и к западу от него. В РВ упоминается около 30 рек, из них только две-три не принадлежат бассейну Инда. Название Инда — *Sindhu* обозначает также реку вообще. К западу от Инда расположены *Krumu* (совр. *Куррам*), *Gomatī* (совр. *Гомал*), *Kubhā* (совр. *Кабул*), *Suvāstu* (букв. „обладающая прекрасными поселениями“, совр. *Сват*); к востоку *Sarasvatī* (о ней особо), *Śutudrī* (совр. Сатледж), *Paruṣṇī*, букв. „камышовая“, которую позднее стали называть *Irāvatī*, букв. „освежающая“ (совр. *Рави*), *Vipāś* (совр. *Биас*), *Vitastā* (совр. кашмирск. *Beтх*), *Suṣomā*, букв. „обладающая прекрасным сомой“ (совр. *Сохаи*) и др.», см.: *Т. Я. Елизаренкова.* Ригведа — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I—IV / Изд. подготов. Т. Я. Елизаренкова. М., 1989: 442. — Из работ, написанных в последние четыре десятилетия и посвященных рекам Древней Индии в объеме первой «индийской» родины ариев, см. начиная с последнего переиздания книги *A. A. Macdonell, A. B. Keith.* Vedic Index of Names and Subjects. Vol. 1—2. Varanasi, 1958; *N. N. Godbade.* Ṛgvedic Sarasvati // ABORI. 1961. Vol. 42: 1—41; *M. L. Bhargawa.* The Geography of Ṛgvedic India. Lucknow, 1964; *P. L. Bhargawa.* India in the Vedic Age (A History of Vedic Expansion in India). 2nd ed. Aminabad. Lucknow, 1971; *P. Kwella*. Flußüberschreitung im Rigveda. Wiesbaden, 1973; *H. W. Bailey.* Indian *Sindhu*, Iranian *Hindu* // BSOAS. Vol. 38. Pt. 3. 1975: 610—611; *G. K. Bhat.* Vedic Themes. Delhi, 1978: 28—38; *D. V. Chauhan.* Understanding Ṛgveda. Poona, 1985: 3—14; *Т. Я. Елизаренкова.* Указ. соч.: 442—443; *Она же.* Слова и вещи в Ригведе. М., 1999: 151—169 (Вода); *Eadem.* The Concept of Water and the Names for it in the Ṛgveda // Orientalia Suecana. Vol. XLV—XLVI (1996—1997): 21—29; *Eadem*. On Denominations of a River in the Ṛgveda [в печати в юбилейном сборнике, посвященном Raghu Vīra. Delhi]. — В январе 2004 г. появился текст диссертации: *A. Sandness.* La voix de la rivière de l’être: Études sur la mythologie de Sárasvatī en Inde ancienne. Paris, Sorbonne, 557 pp. (!). См. также *В. Н. Топоров.* Речь и река / речка (из области мнимых этимологических парадоксов) // Теоретические проблемы языкознания. СПб., 2004: 138—162 и др. Особо следует отметить работу *M. Witzel.* Sur le chemin du ciel // Bulletin d’Études Indiennes. Paris, 1984. 2: 213—279 (о «небесной» Sarasvatī, обозначавшей Млечный Путь). Из трудов более общего характера, в которых отдельные сведения и о реках эпохи «Ригведы», ср.: *V. A. Smith.* The Oxford History of India. Pt. 1. Oxford, 1967; *A. Ch. Das.* Ṛgvedic India. 3rd ed. Delhi, 1971; *G. S. Ghurye.* Vedic India. Delhi—Varanasi—Patna, 1979 и др. — Из более ранних работ см. *A. Stein.* On Some River Names in the Rigveda // JRAS. 1917: 91—99.

[3] Собственно этимологические вопросы в этой части статьи не рассматриваются, но в данном случае приходится не только ограничиться выражением крайнего со-

мнения в предлагаемом этимологическом решении слова *sáras* ʽозеро’, ʽпруд’, ʽлужа’, ʽболото’ и т. п. («стоячие» воды) и включающего его в себя речного названия *Sárasvatī*, но и предложить само собою напрашивающееся решение, более аргументированное, нежели в указанных этимологических словарях. Даже если исходить из и.-евр. **sel*- ʽпрыгать’, ʽскакать’ (значения, объясняющие бурный, беспокойный, в любом случае нерегулярный характер течения), то прежде чем вспомнить минимальное сравнение *sáras* : ἕλος, стоило бы обратить внимание (в связи с *sáras*) как на глаголы типа др.-греч. ἅλλομαι ʽпрыгать’, ʽскакать’ (*s_el̯iō*), лат. *saliō*, id., *saltare* ʽплясать’ (собств. — ʽпрыгать’, ʽскакать’, ʽдергаться’), ср.-ирл. *saltraid* ʽрастаптывать’ и уж тем более на лит. *sálti* ʽтечь’, ʽразжижаться’, *ãtsala*- ʽотмель’, *salà* ʽостров’, лтш. *sala* (ср. праслав. **o-strovъ* : *struja* < **o-srovъ* : *sruja*, к реконструируемому лит. **api-sala* ср. *salė́ti* и др.), так и на многочисленные гидронимы типа лит. *Salà*, *Salẽ*, *Sãl·upis*, *Salùpis*, *Salõs ežeras* и т. п., относящиеся как к «текучим» водам (реки, ручьи), так и к «стоячим» (озера, пруды); ср. также *Sãlantas*, *Salõtis*, *Salaĩtė* и т. п., см. *A. Vanagas.* Lietivių hidronimų etymologinis žodynas. Vilnius, 1981, s. vv. и др. — Но говоря о др.-инд. *sáras*, *Sárasvatī*, конечно, более оправданно выводить их из и.-евр. **ser*- (Pokorny I: 909—910: 1. *ser*-) — о быстром, бурном течении, ср. др.-инд. **sar*-: *ásarat*, *sárat*, *sísarti* ʽтечь’, ʽспешить’, ʽстремиться’ и т. п. и многочисленные апеллятивы (ср. *sará* ʽжидкость’, *sarā́* ʽручей’, *sarít* ʽпоток’, ʽрека’, *sarirá* ʽпоток воды’; ʽприлив’, ʽволна’, *sarí* ʽводопад’, *saríta* ʽтекущий’ — как о воде, реке, так и о речи; *sarila* = *salila* ʽвода’, *sárma* ʽтекущий’, ʽбегущий’ [RV I, 80, 5]; ʽтечение’ и др.), но и названия водных объектов (*Saráyu*-, nom. propr. реки, *Su-sartu*-, nom. propr. реки [RV X, 75, 6], *Sárasvatī* и др.). Нужно отметить, что гидронимы с корнем *ser*- и с расширением корня -*m*- широко встречаются и на Балканах и в «центральноевропейской» гидронимии и в других местах. Лишь несколько примеров — лит. *Serẽ*, *Serenẽlė*, *Serentà*, *Sérmas*, *Serṽas* (*ež.*), *Sárva*, *Sarià*, *Sarių̃ ež.*, *Sáraitis* (*ež.*), *Sraũtas*, *Sriautas*, *Sraučiùkas*, *Straujá*, *Straũtas*, *Srovẽ*; лтш. *Sarija* и др; фрак. Σέρμη, дакийск. *Sirmium* и т. д. Попытки разъединить связь между *Sáras*- (*sáras*) и другими словами с корнем *sar*- в древнеиндийских словах, обозначающих водные объекты и/или являющихся их nom. propr., представляются обреченными на неуспех. Что же касается аргумента, подчеркивающего различие между «текучими» и «стоячими» водами, то в любой гидронимической традиции найдется немало примеров, пренебрегающих этим различением (по крайней мере в случаях, когда название озера или болота является производным от названия реки и наоборот; это же нередко относится и к топонимам, производным от гидронимов). Кроме того, в конкретном случае, связанном с Сарасвати, находятся и дополнительные соображения, объясняющие возможные причины игнорирования указанных различий, ср. различия по роду обозначений воды в зависимости от пассивности-активности, «неодушевленности»—«одушевленности», подмеченные еще А. Мейе в таких случаях, как RV V, 45, 10cd, ср.: *udnā́ ná nā́vam anayanta dhī́rā | āśṛṇvatī́r ā́ po arvā́g atiṣṭhan* «Мудрые вели [Сурью, *Sū́rya*·], словно лодку по воде. | Прислушивающиеся воды остановились поблизости», где первое обозначение воды (*udán*) среднего рода, а второе (*áp*/*ā́p*) — женского. Под «водами, остановившимися поблизости» имеются в виду бурные воды рек, вышедшие из берегов (строфа 2 этого же гимна), — *dhánvarṇaso nadyàḥ khā́doarṇāḥ* «Реки с несущимися потоками смывают берега».

[4] Еще Р. Рот и некоторые другие индологи считали, что название *Sárasvatī* некогда было сакральным именем Инда, тогда как *Sindhu* было повседневным профаническим обозначением реки. И хотя это мнение в настоящее время большинством специалистов не разделяется, это не опровергает правдоподобного предположения, что некогда Сарасвати в Северо-западной Индии по своему значению была сопоставима с Индом. О том же, вероятно, свидетельствует и мифология этой реки, в которой М. Витцель готов видеть обозначение (некогда) Млечного Пути, см. *M. Witzel.* Op. cit.: 213—279. Иначе говоря, земная Сарасвати — своего рода отражение небесного феномена с тем же именем, важного космологического понятия (небесная Сарасвати как источник жизненной энергии, обновления, посылаемых на землю людям; к «небесной» Сарасвати ср.: *ā́ no divó bṛhatáḥ párvatād ā́ | sárasvatī yajatā́ gantu yajñám* (RV V, 43, 11) «С высокого неба, с горы пусть придет к нам | на жертвоприношение Сарасвати, достойная жертв»). Если же иметь в виду существующий образ подземной реки Сарасвати, соединяющейся с Гангой и Ямуной (совр. — Джамной) в районе Аллахабада (согласно более поздним преданиям), то оказывается, что Сарасвати присутствует во всех трех (по вертикали) космических зонах, где это водное плодоносное начало обнаруживает свое присутствие.

[5] Ср.: *V. A. Smith.* Op. cit. Pt. 1. Oxford, 1967; *Т. Я. Елизаренкова.* Ригведа — великое начало индийской литературы и культуры: 402 и др.

[6] См.: *H. Lüders. Varuṇa.* Aus dem Nachlaß herausgegeben von L. Alsdorf. Bd. I—II. Göttingen, 1951, 1959.

[7] Можно напомнить, что кризис и последовавшая за ним гибель цивилизации долины Инда, происшедшие еще в доведийскую эпоху, отражают, вероятно, ту же коллизию, что имела место и в печальной судьбе Сарасвати, воды которой оказались запертыми, утратившими свою плодоносную живительную силу. Как известно, противопоставление текучих («живых») вод водам стоячим, запертым, скованным рельефнее всего выступает в гимне RV I, 32 («К Индре»). Исходное положение — «жены Дасы, охраняемые змеем, — воды | стояли скованные, как коровы (спрятанные) Пани. || Проход для вод, который был заткнут...» (*dāsápatnīr áhigopā atiṣṭhan | níruddhā ā́paḥ paṇíneva gā́vaḥ || apā́m bílam ápihitaṃ yád ā́sīd* … RV I, 32, 11), и сама жизнь тоже была как бы приостановлена, но этот затор водам жизни и коровам был открыт, когда Индра убил Вритру (*Vṛtrá*) и выпустил для бега семь потоков (*ávāsṛjaḥ sártave saptá síndhūn*), получив в свое обладание и коров и сому, средства и одновременно образы усиленной жизни. Это геройское деяние Индры знаменовало торжество мироустрояющего начала с его открытостью и всеохватностью — *índro yātó ’vasitasya rā́jā | śámasya ca śṛṅgíṇo vájrabāhuḥ || séd u rā́jā kṣayati carṣaṇīnā́m | arā́n ná nemíḥ pári tā́ babhūva* (I, 32, 15). — Глубокая и чреватая далеко идущими продолжениями интерпретация этого гимна содержится в книге — *F. B. J. Kuiper.* Cosmogony and Conception: A Query // History of Religions. Vol. 10. № 2 (1970): 91—138; перепечатано в кн.: *F. B. J. Kuiper.* Ancient Indian Cosmogony. Delhi, 1989: 90—137; существует и русский перевод этой статьи в кн.: *Ф. Б. Я. Кёйпер.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986: 112—146.

[8] К *Sindhu-* ср. также ср.-инд., дардск. новоинд. *sindhu-* ‘река’, ‘Инд’ и т. д.; ср. подробнее Mayrhofer, EWAia II. 1996: 729—730; Turner 13415, 13601, 14837.

[9] Ср.: *s t u ṣ é jánaṃ suvratáṃ n á v y a s ī b h í r* | *g ī r b h í r mitrā́váruṇā sumnayántā* (RV VI, 49, 1) «Я с л а в л ю род, дающий прекрасные заветы, совсем н о в ы м и | Х в а л е б н ы м и п е с н я м и, Митру-Варуну, благожелательных»; — *k a v í ḥ k a v í m iyakṣasi prayajyo* (49, 4) «П о э т, ты хочешь почтить п о э т а, о получающий жертву сначала»; — *bhúvanasya pitáraṃ g ī r b h í r ābhī́* | *rudráṃ dívā vardháyā rudrám aktaú* (49, 10) «Этими х в а л е б н ы м и п е с н я м и отца мироздания | Рудру днем я хочу усилить, Рудру — ночью!»; — *prá vīrā́ya prá taváse turā́yā́jā yūthéva paśurákṣir ástam* || *sá pispṛśati tanvì śrutásya* | *stṛ́bhir ná nā́kaṃ v a c a n á s y a v í p a ḥ* (49, 12) «Вперед к герою, вперед к сильному (и) могучему | Я хочу пригнать (г и м н), словно пастух — (свои) стада домой. || Пусть он даст дотронуться до тела его, прославленного, | В д о х н о в е н н ы м с л о в а м красноречивого, как звездам до небосвода» и др.

[10] Ср.: *ā́p o r e v a t ī ḥ kṣáyathā hí vásvaḥ* | *krátuṃ ca bhadrám bibhṛthā́mṛ́taṃ ca* || *rāyáś ca sthá svapatyásya pátnīḥ* | *s á r a s v a t ī tád g ṛ ṇ a t é v á y o dhāt* (RV X, 30, 12: «К водам») «О в о д ы б о г а т ы е, так как вы властвуете над добром | И несете силу духа, счастье и бессмертие, || Так как вы повелительницы богатства и хорошего потомства, | Пусть С а р а с в а т и даст в о с п е в а т е л ю ж и з н е н н у ю с и л у!». Ср. также RV VII, 49: «К водам», с четырежды повторяющейся концовкой каждой строфы *tā́ ā́p o d e v ī́ r ihá mā́m avantu* «Эти б о ж е с т в е н н ы е в о д ы пусть мне здесь помогут!» и некоторые другие гимны с «водной» темой; RV IX, 67, 31 и особенно 32: *pāvamānī́r yó adhyéty* | *ṛ́ṣibhiḥ sámbhṛtaṃ r á s a m* || *tásmai sárasvatī duhe* | *kṣīráṃ sarpír mádhūdakám* «Кто выучивает (стихи) Павамани [речь идет о Соме-Павамане. — *В. Т.*], | С о к, собранный (поэтами) риши, || Для того доится Сарасвати | Молоком, жиром, медом, водой» (этот сок-*rása*-, собственно, и есть тот «мед поэзии», о котором говорится в ряде текстов архаичных индоевропейских традиций; ср. также специализацию понятия «*rása*» в поздних древнеиндийских трактатах о поэзии и поэтике); RV II, 3, 8 — о Сарасвати, приводящей к успеху поэтическую мысль (*s á r a s v a t ī sādháyantī d h í y a ṃ naḥ*) и входящей в известное единство с богинями Ида (*Íḷā*) и Бхарати (*Bhā́ratī*); RV X, 9, 1 — о благодатных водах, помогающих людям подкрепляющей их силой, и т. п. — Богатый материал о связи вод с жизненной силой представлен в заговорах «Атхарваведы», ср. AV I, 6 («К водам — на благо»), I, 33 (то же), III, 13 («К водам»), VI, 23 («К водам на благо), VI, 24 («К водам на исцеление»), XIX, 69 («К водам — на долгую жизнь»), своего рода заклинание, обращенное к водам, с которыми связывается надежда на долгую жизнь, ср. *j ī v ā́ stha j ī v y ā́ s a ṃ sárvam ā́yur j ī v y ā s a m* (XIX, 69, 1) «Ж и в ы е вы. Да буду я ж и в ы м! Да п р о ж и в у я весь срок жизни» с варьированием слов с корнем *jīv*- 'жить' и в дальнейших трех частях — *upajīvā́ sth*[*a*], *saṃjīvā́ stha* и др., что образует концентрированный «текст жизни».

[11] См.: *J. Gonda.* Pūṣan and Sarasvatī. Amsterdam etc., 1985, особенно 30—38, 145—164.

[12] Эта великая идея, возможно, на тысячелетие опередила то, что свидетельствуется в первой же фразе Евангелия от Иоанна — «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (… καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος), но тенденция к монотеизму в Древней Индии была слишком слабой: за ней не стоял Ветхий Завет.

[13] Ср., например, X, 125, 7: *aháṃ s u v e p i t á r a m asya mūrdhán* | *máma yónir apsv àntáḥ samudré* «Я р о ж д а ю о т ц а на вершине этого (мира). | Мое лоно в во-

дах, в океане». Ср. комментарий Л. Рену к этому месту: «type de paradoxe védique. Le Père ou créateur a déclenché les «créations particulières» ou «secondaires», les *visṛṣṭi* de RV. X. 129. — On peut entendre aussi: Vāc a enfanté son propre père (thème de parentés réversibles)», см. *L. Renou*. Hymnes spéculatifs du Véda. Paris, 1956: 253.

[14] См.: *Т. Я. Елизаренкова.* Ригведа. Мандалы IX—X. М., 1999 (комментарии). Из литературы о Вач и о гимне X, 125 ср.: *W. N. Brown.* The Creative Role of the Goddess Vāc in the Rig Veda // Pratidānam: Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to F. B. J. Kuiper on His Sixtieth Birthday. The Hague—Paris, 1968: 393—397; *В. Н. Топоров.* Об одном примере звукового символизма (Ригведа X, 125) // Poetics II. The Hague—Paris—Warszawa, 1966: 75—77; *Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров.* Указ. соч.: 63—67; *Б. Л. Огибенин.* Структура мифологических текстов «Ригведы». М., 1968: 20—47 и др.

[15] Версия спора между Мыслью и Речью содержится уже в «Taittirīya-Saṃhitā» (II, 5, 11, 6), ср.: *В. Г. Эрман*. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980: 150—151 и др.

[16] В другой работе автора этих строк (*В. Н. Топоров.* Речь и река / речка (из области мнимых этимологических парадоксов) // Теоретические проблемы языкознания. СПб., 2004: 138—162) показана роль волн, струй, роев, потоков реки в былинах о Добрыне Никитиче. В них и угроза со стороны хтонического Змея, но и возможность обмануть его и обрести спасение. Представляется неслучайным, что в этой ситуации из всех богатырей оказывается именно Добрыня Никитич, выделяющийся среди других киевских былинных богатырей именно своей прикосновенностью к сфере художественного: он поэтически и музыкально одарен, он умеет не только писать, но и петь песни, с к л а д ы в а т ь их [т. е. соединять то, что до того было в разъединении. А это уже творческий дар, как его игра на гуслях или его артистические наклонности, реализующиеся в драматической форме (ср. сюжет — муж на свадьбе собственной жены)]. — Сто́ит заметить, что подобные же связи с водой, низом, с одной стороны, и «художественно-поэтическим» началом, с другой, характеризуют и славянского Велеса-Волоса (в реконструкции **Vels-* : **Vols-*) и его продолжения типа самовилы Велы в македонских народных песнях, бытующих и поныне. Основной мотив, в котором участвует Вела, — «завязывание», закрытие текучих вод. Что касается Велеса/ Волоса, то, как выяснено в работах последних трех-четырех десятилетий, он связан с водой (даже с морем), с плодородием (скот находится под его покровительством) и с поэтической функцией (Боян из «Слова о полку Игореве» именуется Велесовым внуком). Эти связи и функции с достаточной степенью надежности прослеживаются и по другим языковым и мифоритуальным традициям и дают основания для реконструкции общего индоевропейского источника и этого образа, и этого имени (ср. др.-инд. *Váruṇa*, италийскую топономастику с корнем *Vel-*, древнегерманские параллели и т п.).

[17] Таким образом естественно реконструируется сочетание *nadī́ & nadati*, образ звучащей реки, потока и льющейся песни в «речном» исполнении.

[18] См. *В. Н. Топоров.* Речь и река / речка (из области мнимых этимологических парадоксов) // Теоретические проблемы языкознания. СПб., 2004: 138—162.

[19] Ср. хотя бы: «*Or se' tu quel Virgilio quella f o n t e | che spandi di p a r l a r sì largo fi u m e*» | […] (Dante — «Inferno» I, 79—80) и другие подобные.

[20] Во всяком случае так понимает значение элидированного слова Л. Рену (chants) в отличие от К. Ф. Гельднера (die Somaströme). Впрочем, бурлящие, шумящие потоки Сомы могут тоже пониматься как песни и сами по себе и как то, что вдохновляет певцов-риши на поэтическое творчество. Мандала IX, посвященная Соме, дает веские основания для такого заключения. Это соположение двух слов одного и того же корня для древнеиндийского языкового сознания, говоря сугубо условно, могло осознаваться и как «звукоиздающая издает звуки» или даже как «река речетрековствует».

[21] Если обратиться к гидронимам бассейнов великих рек Восточной Европы, то обращают на себя внимание такие названия (их сотни) как *Тишь*, *Тишина*, *Тишенка*, *Тишевка*, *Тишовка*, *Тишичи*, *Тишемля*, *Тихомля*, *Тихая*, *Покой*, *Покойня* и т. п.

[22] Ср. в бассейнах указанных рек такие названия, их сотни, как *Бурча*, *Бурчак*, *Бурчек*, *Бурчик*, *Бурчашка*; *Гремин*, *Гремлинка*, *Гремлянка*, *Гремляга*, *Гремной*, *Гремняк*, *Гремонов*, *Гремучей*, *Гремушка*, *Гремяка*, *Гремянка*, *Гремяча*, *Гремячая*, *Гремячево*, *Гремячий* (*Ключ*), *Гремячка*, *Гремячь*; *Громка*, *Громовка*, *Громок*, *Громуха*, *Громушка*; *Грохот*, *Грохотовка*; *Звеной*, *Звеняка*, *Звенячей*, *Звеночка*, *Звенячка*, *Звонец*, *Звонка*, *Звончанка*, *Звонковской*; *Крикуха*, *Криковка*, *Кричалка*; *Рев*, *Рева*, *Ревень*, *Ревенка*, *Ревка*, *Ревун*, *Ревуха*, *Ревучий*, *Ревяжа*, *Ревяка*, *Реут*, *Реутовка*; *Шум*, *Шума*, *Шумейка*, *Шумовка*, *Шумок*, *Шумской* и т. п.

[23] Заслуживает внимания, что др.-греч. ἕρμα ʽподпораʼ, ʽопораʼ, ʽустойʼ, ʽстолпʼ, ʽоснованиеʼ может означать и подводную скалу, нечто близкое к царству теней, куда Гермес уводит души усопших.

2008

ЭПИСТЕМА ЗНАНИЯ И МИФ БЕССМЕРТИЯ
(«Катха-упанишада» о подвиге Начикетаса)

Связь знания и бессмертия как причины и следствия, инструмента и цели, достигаемой с его помощью, и всеобщий характер этой связи подчеркнуты в последней строфе этой упанишады:

mṛtyu-proktāṁ naciketo ’tha labdhvā v i d y ā m etām yogavidhiṁ ca kṛtsnam, |
brahmaprāpto virajo ’bhūd v i m ṛ t y u r anyopy evam yo vid adhyātmam eva.
(II, 3, 18) [1]

Этот вывод, подобно «заклепке» в заговоре, в последний раз напоминает о том, что уже говорилось и что было подготовлено всем развитием смысловой конструкции текста (см. ниже). Настоятельность вывода, даже известная избыточность его оправданы тем, что он — о самом главном, о том, что до сих пор было неизвестно, но теперь открыто и поведано, об уроке, обращенном ко всем.

В самом деле, «Катха-упанишада» (КУ) принадлежит к числу самых ранних упанишад, и при всех сложностях древнеиндийской хронологии ее можно отнести, видимо без особого риска ошибиться, к VIII—VI векам до н. э. [2], а в относительно хронологическом плане ко времени п о с л е (в основном) брахман, но определенно до появления буддизма и ранних буддийских текстов [3]. Помещение КУ в эти рамки не означает, разумеется, что ее «прототекст» или фрагменты его не могли восходить к более ранней эпохе, но в данном случае существенно говорить об этом памятнике как о целом и о соответствующем понимании его современниками, свидетельствующем уже об утверждении в сознании некоего нового круга идей, формировании очередной парадигмы учения о с п а с е н и и, о ранней стадии которого можно судить по Ведам.

Хронологические неясности и сложности отчасти компенсируются той генеалогией и связями КУ, которые устанавливает старая туземная традиция. Согласно ей, КУ, как и «Тайттирия-упанишада», «Шветашватара-упанишада», «Майтри-упанишада», связана с «Черной Яджурведой» и входит в предание школы, основанной риши Катхой[4] и близкой традиции Тайттирии (можно напомнить, что сюжет с участием Начикетаса обнаруживается и в «Тайттирия-брахмане» — III, 11, 8). Уместно также подчеркнуть, что в своем стандартном виде КУ состоит из двух частей (*adhyāya*), каждая из которых содержит по три более мелких членения (*vallī*). Проблемы композиции КУ (в частности, «исходного» ее ядра) и текстологии этого памятника вызывают пристальное внимание многих исследователей и, в частности, разделяют их на сторонников двучленности КУ и сторонников целостности текста КУ[5]. Но к теме настоящей заметки эти вопросы прямого отношения не имеют, и поэтому, естественно, они здесь не рассматриваются.

Главное в КУ — обозначенные в заглавии темы знания и бессмертия и зависимости последнего от первого, некая интеллектуально-познавательная конструкция (ἐπιστήμη) и миф (μῦθος) и переход между ними. Персонификация этих идей и связи между ними — Начикетас, протагонист КУ, понимаемой как история обретения знания и открытия через него бессмертия. Имя Начикетаса сугубо идеологично, программно и не лишено некоторой грубоватой, даже навязчивой аллегоричности: оно выступает как эмблема «н е з н а н и я» — *Naciketas* ʽне знающий’[6] из *na-* ʽне’ и основы *-ciketa-*, от *cit-* и под. в значении ʽзамечать’, ʽвидеть’, ʽразличать’, ʽзнать’, ʽпознавать’ (ср. *cikéti* (: *cikít-*), *cayate*, *cā́yati*, *cinoti*, *cétati*; *cit*, *cití-*, *cítti-*, *cittá-*, *cétas* и т. п.); сюда же, конечно, относится и *ketú-* ʽсвет’, ʽсияние’, ʽявление’, ʽформа’ и т. п. Тема исходного незнания (или, точнее, незнания, мнящего себя знанием, «псевдознания») и познавания, узнавания, приводящего к знанию и к соответствующему изменению героя этой драмы познания, воплощена в Начикетасе, который в финале КУ мог бы вполне быть назван Чикетасом, «знающим», «познавшим» и продолжающим знать (*ciketa-*, презентно-перфектная основа, фиксирующая состоявшийся прорыв к знанию и продолжающееся актуальное состояние пребывания в нем).

Отцом Начикетаса был праведный и ученый брахман Ваджашраваса (*Vājaśravasa*, ср. *vāja-* ʽсила’ и *śravas-* ʽслава’), известный и под другими именами — Гаутама (*Gautama*) и особенно Ауддалака Аруни (*Auddālaka Āruṇi*, ср. КУ I, 1, 11 и др.; в других текстах его сын обозначается как Арунея (*Āruṇea*), ср. Bṛh.-Upan., Chānd.-Upan.). В названных здесь древнейших упанишадах выступает Уддалака Аруни (*Uddālaka Āruṇi*), знаменитый своей ученостью брахман, сын Аруны (*Aruṇa*) и отец Шветакету (*Śvetaketu*), носящий и другое имя — Гаутама (*Gautama*).

Учитывая это двойное тождество имен «отца» и ту же тему «незнания-знания» в отнесении к «сыну» в «Брихадараньяка-упанишаде» (БУ) и «Чхандогья-упанишаде» (ЧхУ) [7], можно говорить о тождестве и этих двух «сыновей» — совершенно реальном или типологическом, причем первое предположение кажется существенно более вероятным. В ЧхУ V, 3 рассказывается о том, как мальчик Шветакету Арунея пришел в собрание панчалов и Правахана Джайвали [8] спросил его, обучил ли его отец, и получил положительный ответ: *kumāra anu tvāśiṣat piteti; a nuhi, bhagava iti* (V, 3, 1, ср. Bṛh.-Upan. VI, 2, 1 [9]). Тогда Правахана задает мальчику ряд вопросов, непосредственно связанных с темой смерти и бессмертия и неизменно начинающихся (пятикратно) со слова *vettha* ‘з н а е ш ь ли ты’: «З н а е ш ь ли ты, куда идут отсюда люди? 〈…〉 З н а е ш ь ли ты, где разделяются два пути — ведущий к богам и ведущий к отцам?..» и т. п. (V, 3, 2—3). И каждый раз мальчик отвечает отрицательно, н е з н а н и е м — *na* (*naiva*) *bhagava iti* «н е т, почтенный». Итог беседе подводит Правахана — «Как же ты сказал, что обучен? Как может тот, кто н е з н а е т (*na vidyāt*) этого, сказать, что он обучен?» (V, 3, 4). Удрученный мальчик приходит к отцу, рассказывает ему о своей неудаче, предполагая, что отец все ему объяснит, но и здесь его ждет неудача: «Я н е з н а ю [ответа] ни на один из этих [вопросов], как ты мне их передал. Если бы я знал их, то неужели не сказал бы тебе?» (V, 3, 5) [10], — отвечает отец сыну. После этого Гаутама идет к Правахане, прося его дать ответы на вопросы, которые были заданы им его сыну. Правахана пытается уклониться от ответов, предлагая взамен Гаутаме выбрать в дар все, что он хочет из мирского достояния. Гаутама отказывается от этого и повторяет свою просьбу. Правахана, придя в замешательство (*sa ha kṛcchrī babhūva*. V, 3, 6), велит отцу мальчика остаться и после этого подробно отвечает ему на все вопросы. Характерно, что смущение Праваханы объясняется тем, что до этого случая подобное знание не переходило к брахманам, но было известно лишь кшатриям [11]. Следовательно, именно в этом эпизоде искомое знание, оформленное как учение (*praśāsana*), открывается брахману Гаутаме, который, получив его, излагает это знание своему сыну Шветакету. Содержание этого знания — учение о пяти взаимосвязанных жертвенных огнях, о рождении человека, его жизни и смерти, о двух посмертных путях — пути богов и пути предков. Это учение передается Гаутаме Праваханой и дополняется чуть позже учением об Атмане Вайшванаре, которое Гаутама услышал от царя Ашвапати. Таким образом, переход этого г л а в н о г о знания, совпадающего с тем, что узнал Начикетас (судя по КУ), в новую среду расценивается как событие первостепенной важности, открывающее новый смысл и новую форму старой идеи спасения, новые пути к цели и соответственно новый способ существования человека. Но перед тем как перейти к изложению учения Шветакету, снова возникает тема

мнимого знания, незнания и знания [12], снова возвращающая к подобной же теме в КУ. «Узнай ⟨…⟩ узнай ⟨…⟩ узнай (*vi-jānīhi*)!» — настаивает отец, сообщая сыну знание о единстве человека, конкретно его и Атмана, а сын, постигая сладость этого знания, не перестает просить отца — «Учи ⟨…⟩ учи ⟨…⟩ учи меня дальше, почтенный» (VI, 8, 7; 9, 4; 10, 3 и т. д., итого восемь раз) [13]. И когда Шветакету постиг единство того и этого (*tat tvam asi*) [14], драма познания приходит к своему естественному концу — *tad dhāsya vijajñāv iti vijajñāv iti* (VI, 16, 3) «Вот что тот узнал от него, узнал [от него]». То же самое, но менее подробно излагается и в БУ VI, 2, хотя тема знания остается столь же явной и ведущей, а семантическая мотивировка имени Начикетаса в КУ как бы получает себе поддержку в ответе Шветакету Правахане на его вопросы — *nā ham ata ekaṁ cana veda* (VI, 2, 2) «Ничего из этого я не знаю (*na … veda* ʻне знаю’ → Naciketas ʻне-знающий’).

То, что в ЧхУ и БУ дано как мыслительная конструкция логико-дискурсивного характера, едва смягченного диалогической формой, в КУ является перед читателем в несравненно более живой форме, в которой «мифологическое» и «эстетическое» (художественное) не только соприсутствуют эпистеме знания, но и придают ей особую экзистенциальную напряженность, проистекающую из пронзительной конкретности переживаний мальчика, оказавшегося в ситуации «Sein zum Tode» [15].

Отец Начикетаса приносит в жертву все свое состояние (*sarvavedasam dadau*. I, 1, 1) [16]. Тут же присутствует и сам мальчик. Ситуация жертвоприношения вызывает напряженность чувств, обостренность мысли; *я* начинает сопрягаться с происходящим, и открывается сфера «последних» вопросов бытия. «Вера проникла в него, и он подумал» [17] — «Вот они выпили воду, съели траву, выдоено их молоко, они бесплодны», и тут же возникает мысль о безрадостности миров (*anandā nāma te lokās*), ожидающих жертвующего. Те, кто, как Радхакришнан, видят здесь конфликт между внешним церемониализмом ведийской традиции (Ваджашраваса) и внутренними исканиями духа (Начикетас), полагают, что сын чувствует себя задетым лицемерием и формализмом отца. Но, видимо, возможно и иное понимание происходящего: Начикетас мог полагать, что даров, принесенных отцом, недостаточно и что отец собирается и его, Начикетаса, принести в жертву. Трижды обращается он с вопросом — «Отец, кому ты отдашь меня?» (*tāta kasmai maṁ dāsyasīti*. I, 1, 4), и сам этот вопрос со сдвигом его объекта (*кому?* вместо единственного и рокового — *отдашь ли?*) обнаруживает в Начикетасе ту же душевную коллизию, которая позже — в связи с другим Сыном — будет описана словами, обращенными к Отцу: «Отче! избавь меня от часа сего!» (Ио. 12, 27); «Отче мой! если возможно, да минует меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26, 39)»; «Отче мой! ⟨…⟩ да будет воля Твоя» (Мф. 26, 42);

«Боже мой, Боже мой! для чего Ты меня оставил?» (Мф. 27, 46) [18] и, наконец, «Отче! в руки Твои предаю дух мой» (Лк. 23, 46). Характер вопроса Начикетаса, обращенного к отцу, его «косвенность» и «сдвинутость» одновременно отражают и душевную деликатность мальчика, нежелание поставить отвечающего перед необходимостью жесткого и жестокого ответа, и смятение и страх услышать ответ с крайним решением его собственной судьбы. Отец, раздраженный вопросами сына и будучи верным последователем традиции, не позволяющей ставить личные и родственные связи выше долга, и достаточно честным, чтобы не скрывать правды, какой бы она ни была, как раз и дает сыну крайний ответ — «Смерти я отдам тебя!» (*mṛtyave tvā dadāmīti*, I, 1, 4) [19].

Начикетас принимает решение отца как должное. В КУ нет указаний на мотивы этого смирения — послушание отцу, желание сделать жертву полной, эффективной, благодатной (а для этого нужно умереть), просто невозможность иного выхода или что-нибудь еще. Это молчание текста, отмечаемое и в других подобных случаях, едва ли случайно: тексту некогда объяснять уже происшедшее, поскольку над всеми возможными мотивировками доминирует веление долга, а стремление з н а т ь, восполнение недостачи знания ориентируют и Начикетаса и весь текст о нем на будущее: только оно может дать ответ о том, чего Начикетас еще не знает.

Поэтому с головокружительной краткостью, пропуская буквально все, текст от ответа отца сразу же переходит к словам сына, которые могут быть поняты как составная часть краткого диалога — «среди многих иду я первым [20], среди многих иду я средним [21]», и здесь снова внезапный переход к поиску смысла имеющего произойти, который пока неизвестен, но должен быть узнан: *kiṁ svid yamasya kartavyam yan mayādya kariṣyati* (I, 1, 5) «Что за долг перед Ямой, который он (т. е. отец-жертвоприноситель) совершит сегодня через меня?» — размышляет Начикетас, и сама постановка этого вопроса, предполагающая вовлеченность *Я* в кругооборот жизни и смерти и в сферу долга и должного как регуляторов этого кругооборота, говорит о многом вообще, а если говорить конкретно о месте и времени происходящего, — о прорыве в то состояние духа, которое неизбежно влечет за собой кризис старых концепций и выход на новые пути, открытие более широких и далеких духовных горизонтов. Внешне аналогичная история библейского Исаака в корне и н а я. Не говоря о том, что в этом случае жертва вообще не состоялась, Исаак, строго говоря, не знал, что жертва — он, а не агнец, которого он искал; Авраам же, отец его, не открыл сыну правды, хитрил с ним, как бы надеясь на перемену Божьей воли и, следовательно (как легко предположить, что и сделано Т. Манном в «Иосифе и его братьях»), немножко хитрил и с Богом или во всяком случае допускал игру с ним Бога, подобную той, которую сам

он вел с сыном; говоря еще строже и отсекая домыслы, все-таки трудно избавиться от ощущения, что Авраам допускал то, что сказано в тексте Бытия (22, 1), — «Бог искушал Авраама». Наконец, нельзя упускать из вида, что в отличие от пассивной жертвы Исаака Начикетас сознает себя жертвой и все-таки активен в осуществлении ее. В навязанной ему ситуации он ведет себя как подвижник.

И еще один важный штрих к образу Начикетаса. Отправляясь к Яме, в царство смерти, и размышляя о себе в узко «инструментальном» плане («что через меня может быть сделано»), он сразу же находит верную перспективу и удачно выделяет эмпирическую сферу, которая дает основания для далеко идущих аналогий и выводов: не он первый, не он последний, смерть как бы поджидает свою жертву — постепенно созревающую для нее жизнь. В этой растительной метафоре обычно делают акцент на всесилии смерти и не всегда осознают, что оно обратная сторона всесилия жизни. Но Начикетас, готовясь умереть, понял — «Подобно зерну, созревает смертный; подобно зерну, рождается он вновь» (I, 1, 6). Смерть не есть ничто, абсолютное небытие, пустота. Она необходимый элемент круговорота жизни, условие ее, критерий оценки жизни. Смерть должна приниматься спокойно в той мере, в какой она естественна и делает свое дело сама, не нуждаясь в других заботах о совершаемом ею [22].

Начикетас идет к своей смерти сам, не пытаясь выиграть время и отсрочить встречу с ней, и здесь он находит, не ища его, свой шанс: его своевременный (или даже преждевременный) приход как бы опережает Яму в его активных действиях: царство смерти оказалось не вполне подготовленным к принятию жертвы, ставшей теперь новым жильцом царства мертвых. Три ночи проводит Начикетас в обители Ямы, не получая пропитания. Когда же возвращается в свое царство его хозяин и застает там Начикетаса, он принимает его как почетного гостя и в качестве компенсации за нарушение правила (брахман не должен находиться в доме без пропитания такой срок) он предлагает Начикетасу выбрать три дара.

Но прежде чем перейти к теме трех даров уместно попытаться описать ситуацию Начикетаса в надежде увидеть в ней нечто новое, если, строго говоря, и не отступающее от предписаний традиции, то во всяком случае существенно углубляющее заложенные в ней возможности. Прежде всего очевидно, что новизна не в самой ситуации (она как раз стандартна и только в таком виде и воспроизводится каждый раз, когда совершается жертвоприношение этого типа), но в поведении Начикетаса в ней. Такое, а не иное поведение не отменяет ситуации и даже не изменяет ее, но позволяет взглянуть на нее по-новому, найти в ней такие возможности, что можно подумать, речь идет об освобождении человека, попавшего в эту ситуацию, от ее неотврати-

мых последствий или о принципиально новой ситуации. Но и то и другое заключение были бы ложны: поведение Начикетаса перед лицом смерти никак не протест, тем более не бунт, против ситуации и всей стоящей за нею традиции, но, напротив, вслушивание в ее глубинные смыслы, открытие в ней для себя нового знания и новых продолжений в соответствии с новым знанием [23].

Новым в отношении Начикетаса к ситуации «быть жертвой» было такое добровольное ее приятие, которое не только не закрывало ее, но, напротив, открывало все ее тайники и предполагало познание всех ее скрытых смыслов. В этом Начикетас решительно отличен и от тех, кто покорно и бездумно принимал свое назначение «быть жертвой», и от тех, кто не смирялся с этим назначением и искал возможностей избежать этой участи, т. е. уйти от последствий самой этой ситуации. Начикетас же сам с о з н а т е л ь н о идет к смерти, более того, он торопит эту встречу, как бы подталкивает отца к «последнему» решению, осуществимость которого — без вопросов сына — все-таки оставалась бы проблематичной.

Факт с в я т о с т и жертвы был очевиден для носителей соответствующих традиций, хотя наука открыла его лишь на рубеже XIX и XX веков [24]. Связь жертвы со святостью фиксирует и язык: лат *sacrum* или др.-греч. ἱερά не только ʽсвятоеʼ, но и ʽжертваʼ, ʽжертвоприношениеʼ; готск. *hunsl* ʽжертваʼ (ср. др.-англ. *hūsl* ʽалтарьʼ) восходит к и.-евр. **k'u̯en-to-*, которое в других языках обозначает святость, ср. слав, *svętъ*, лит. *šventas*, авест. *spənta-* и т. п. Но жертва связана и с тем, что решительно противоположно святости, — с убийством. «Il est criminel de tuer la victime parce qu'elle est sacrée 〈…〉, mais la victime ne serait pas sacrée, si on ne la tuait pas», — пишет современный исследователь [25], и само жертвоприношение образует «преступное насилие» (violence criminelle), без которого — в той ситуации, в какой оно совершается, — нет святости [26]. Жертва тем более свята и благодатна, чем больше контраст между ее «неприспособленностью» к тому, чтобы быть жертвой (не случайно жертва обычно отличается особой невинностью, чистотой, нежностью, детским возрастом — таков и Начикетас), и направленным на нее насилием. Это последнее всегда сигнализирует о социальном конфликте [27], о «la crise sacrificielle», снимаемом ритуалом жертвоприношения. Возрастание насилия, «соревнование» в нем может стать опаснейшей угрозой основам жизни, и е д и н с т в е н н ы й эффективный способ в этой ситуации выйти из цепи эскалации насилия — *вольная* жертва, самопожертвование — самое невинное и физически слабое против самого жестокого, насильственного и физически грозного и страшного. Именно такое соотношение не только обеспечивает выход из кризисной ситуации, но и открывает возможность для появления высшей д у х о в н о й силы из крайней физической слабости, в о л ь н о приносящей себя в жертву. Это и есть случай Начикетаса.

Суть этого «случая» — в начальном выборе, сделанном Начикетасом и задавшем направление всему дальнейшему. Но этот выбор означает только обретение пути, но не достижение цели. Чтобы достичь цели, нужны новые усилия, но и сама цель может пониматься по-разному, и само понятие «достижения» цели также допускает разные толкования. И выбор Начикетасом трех даров, предлагаемых ему богом смерти Ямой (без какой-либо их конкретизации), лучше всего помогает понять, что было для него самым важным.

П е р в а я забота Начикетаса была об отце, об отвращении его гнева и возвращении его милости. Это и составляет содержание п е р в о г о дара, выбранного им [28]. Не должно смущаться тем фактом, что Начикетас эту просьбу сочетает с косвенно выраженной надеждой на свое собственное освобождение из царства смерти, чтобы отец смог признать и приветствовать его (*tvat-prasṛṣṭam mābhivadet pratīta*). Исходной является все-таки забота об отце, особая душевная чуткость к возможному состоянию отца, вызванному так или иначе неуместными вопросами его, Начикетаса. Дальнейшее также показывает, что задача Начикетаса при выборе трех даров не может быть сведена просто к освобождению от смерти и возвращению к отцу таким, каким он с ним расстался. Выбор двух других даров, подтверждая сказанное, отсылает к совершенно другой проблематике, важность которой (как и способов ее решения) трудно переоценить, во всяком случае для эпохи после Брахман.

Выбор в т о р о г о дара непосредственно связан с желанием у з н а т ь нечто касающееся судьбы человека по завершении им земного пути, когда он попадает в небесный мир (*svarga loka*), где нет никакого страха, в частности и страха старости, и нет самого Ямы [29], где люди, преодолев голод и жажду, избавляются от печали и радуются (*modate*). Начикетас четко и обнаженно формулирует свою просьбу:

sa tvam agniṁ svargyam a d h y e ṣ i mṛtyo, prabrūhi taṁ
śradhādhānaya mahyam |
svarga-lokā amṛtatvam bhajanta, etad d v i t ī y e n a vṛṇe vareṇa.
(I, 1, 13) [30]

«Скажи (*prabrūhi*) мне то, что ты з н а е ш ь, и я у з н а́ ю и буду з н а т ь это» — такова «логическая» конструкция этого стиха, воспроизводящая тот же ход мысли, о котором говорилось выше в связи с ЧхУ и БУ. Содержание знания — небесный огонь (*agni svargya*) и бессмертие (*amṛtatva*), им, небесным огнем, определяемое и символизируемое. Яма готов выполнить эту просьбу Начикетаса. Он поясняет ему, что небесный огонь — это средство достижения бесконечного мира, основа, то, что скрыто в тайном месте (сердца) [31], и после этого рассказывает мальчику, что огонь — начало мира [32] и как устроен алтарь — каковы его части, сколько их, в каком порядке они следуют [33].

Одна очень важная деталь, остающаяся здесь как бы в тени, нуждается в выведении ее наружу. Ядро мира, находящееся в тайном месте, через этот признак оказывается соприродным и ядру человека, внутренней основе его, «центральному» узлу всей телесной конструкции человека [34]. Таким образом, Яма приоткрывает слегка перед Начикетасом то, что далее приобретает исключительное значение, мысль о единстве высшей макрокосмической силы и того, что образует глубочайшую суть «малого» мира, человека (ср. также I, 2, 12). В этой мысли, если ее развить до требуемой глубины, кроется другая, которую Начикетас пока не знает, хотя она и имеет к нему самое непосредственное отношение, а именно мысль о преодолении рождения и смерти [35].

Начикетас, выслушав наставления Ямы, повторил их содержание. Яма был удовлетворен (*tuṣṭaḥ*). Сочтя свои функции близкими к завершению и полагая, что потребность мальчика в знании удовлетворена, он как бы торопится окончить встречу. Великодушный и умилостивленный, восхищенный Начикетасом (*prīyamāṇo mahātmā*), он дает еще один дар, т р е т и й по сути дела [36]. Отныне небесный огонь (*svargya agni*) будет называться по имени Начикетаса — *naciketas*, и Яма предлагает ему взять эту многообразную цепь (*sṛṅkaṁ cemām aneka-rūpām*). Трижды возжегший «начикетас» преодолевает рождение и смерть, достигает бесконечного покоя (*śāntim atyantam*), отбрасывает от себя узы смерти и сопутствующую им печаль, радуется в небесном мире. Яма «передает» Начикетасу одноименный небесный огонь, хотя тот просил только р а с с к а з а т ь о нем, т. е. дать ему возможность у з н а т ь его.

Фрагмент «второго желания — второго дара» (I, 1, 12—19), по сути дела, описывает переход от незнания к знанию, восполнение дефицита знания, обретение-нахождение полного знания относительно «бесконечного мира», с которым связано бессмертие. Сознательный характер цели (получение знания) и примененной для этого процедуры, кажется, не подлежит сомнению. Обе стороны (и Начикетас, и Яма) отдают себе отчет в том, что в ходе их диалога происходит передача знания, и эта тема знания фиксируется языком в словесной партии как одного, так и другого: «ты з н а е ш ь (*adhyeṣi*) об этом небесном огне. [Так] поведай (т. е. дай з н а т ь, сделай так, чтобы я у з н а л) мне о нем», — говорит Начикетас. «Я поведаю (т. е. дам тебе з н а т ь) тебе о нем. У з н а в а й-внимай (*nibodha*) этому, п о з н а в а я (*prajānan*) его. З н а й (*viddhi*), что это достижение бесконечного мира…», — отвечает Яма, продолжая и далее ту же тему: — «П о з н а в (*viditvā*) ⟨…⟩, он достигает бесконечного покоя ⟨…⟩ П о з н а в (*viditvā*) эту триаду, т. е. три небесных огня, и з н а я (*vidvāṁś*) так, он размышляет (*cinute*)», т. е. оперирует наличными «знаниями» с целью получения более глубокого, полного и синтетического знания, об огне-начикетасе [37].

На основании таких примеров (и особенно при включении их в более широкий контекст проблематики знания) можно думать, что в КУ и связанных с нею текстах знание понимается существенно иначе, чем в обычных фольклорных текстах, где мотив у з н а в а н и я, получения информации тоже очень важен и всегда присутствует (ср. соответствующую функцию у Проппа). В последнем случае акцент ставится не на самом знании, но на содержании его, на объекте знания. В сказке не просто знают, но знают-узнают неизвестный доселе предмет, действие (ср. путь), лицо-персонаж. В текстах о Начикетасе, как бы ни был важен объект знания, само знание еще важнее — тем более, что оно всегда и, можно сказать, автоматически отсылает к его объекту. Знание эмансипируется, становится самодовлеющей ценностью, даже независимо от его результатов (объектов, познаваемых им), обретает статус о с о з н а н н о й категории ориентации в мире и раскрытия человеком его тайн, мыслительной операции. Коренясь в мифопоэтических представлениях о мире и человеке, знание со временем все более и более становится умозрительной сущностью, инструментом познания, эпистемой, с помощью которой человек осуществляет свою стратегию в его отношениях с миром. И в этом смысле эпистема знания начинает постоянно соперничать с ритуалом (и мифом), предлагающим иной тип стратегии. Подобно тому как ритуал стал предметом размышлений, обобщений и иных «мета-ритуальных» операций, так же и знание дало импульс для широкого круга «преднаучных» спекуляций о нем. Обилие способов, которыми передается понятие знания в очень небольшом отрывке из КУ (*vid-*, *jña-*/*pra-jña-*, *adhi-i-*, *ni-budh-* и т. п.), уже сигнализирует о ситуации сильно возрастающей дифференциации типов знания. Не вдаваясь здесь в детали, стоит, пожалуй, все-таки отметить, по крайней мере, то, истоки чего восходят к индоевропейской эпохе, а именно противопоставление продолжателей двух корней — **vid-*, знание как в и́ д е н и е, как усвоение внешней формы явления, его в и д а и **g'en-*, знание как рождение/открытие, как усвоение внутренней сути, умение операционно от некоей совокупности данных прийти к «порождению» (корень **g'en-* совмещает в себе идеи рождения и знания, отсылая к исходному единству источника этих понятий). Несмотря на некоторые относительно поздние изменения, это противопоставление еще довольно долго сохранялось в древнеиндийской традиции и отчасти перешло и в разные системы индийского умозрения, особенно в логику, хотя, конечно, здесь ведущим оказались иные принципы дифференциации типов знания, о которых здесь нет возможности говорить.

Этот экскурс в тему знания оправдан не только текстом проанализированного отрывка о Начикетасе в связи со «вторым даром», но и дальнейшим развертыванием текста. Дело в том, что знание мальчика и после разъяснений Ямы о небесном огне и бессмертии не могло вполне удовлетворить его: бессмертие как высшая цель и решение проблемы спасения не положило конец

развертыванию процесса «чистого» знания, знания как такового, знания «незаинтересованного», т. е. такого знания, которое (во всяком случае при первом приближении) не связано для субъекта этого знания с выгодой или невыгодой, с изменением его положения в зависимости от результатов его.

Начикетас, следуя импульсу «чистого» знания, практически как бы ненужного или необязательного и во всяком случае очень трудно получаемого, переходит к третьей просьбе. «Сомнение [возникает] после смерти человека — одни [говорят]: Он есть, — другие: Его нет. — Да узнáю я это, обученный тобой. — Вот третий дар из даров» (I, 1, 20). Естественно понимать эту просьбу как восполнение частичного и неясного знания о посмертной судьбе человека, но ряд исследователей и комментаторов (ср. Радхакришнана), ссылаясь на то, что этот вопрос был уже предметом обсуждения несколько ранее, полагают, что здесь речь идет о познании высшего начала и полном освобождении. Как бы то ни было, но преобладание здесь и в ближайших стихах топики знания несомненно. Слово *vicikitsā* 'сомнение' (также 'неопределенность', 'вопрос', даже 'ошибка') [38] произведено от глагола *vi-cit-* 'воспринимать', 'различать', 'распознавать', 'понимать' и т. п. и своей основой *-cikit-* явно отсылает к соответствующей семантической составляющей имени Ничикетаса. Сомнение и неопределенность должны быть устранены через получение им знания от Ямы — *etad vidyām anúśiṣṭas tvayāham* «да узнáю я это, обученный тобой». Но осуществить это трудно, поскольку даже боги сомневаются в этом вопросе (*devai* 〈…〉 *vicikitsitam* I, 1, 21), ибо не легко распознавать это (*na hi suvijñeyam*) — так тонка эта дхарма (*aṇur eṣa dharmaḥ*) [39]. Эти соображения и приводит Яма Начикетасу, прося освободить его от такого вопроса и выбрать себе другой дар (*anyam varaṁ* 〈…〉 *vṛṇiṣva…*). Взамен он предлагает все остальное — сыновей, внуков, скот, коней, слонов, золото, обширные земельные угодья, богатства, долгую жизнь, любые удовольствия, даже труднодоступные [40]. Сам же Яма просит лишь об одном — не спрашивать его о смерти (I, 1, 25). Начикетас подхватывает аргументы Ямы, вводя их в такой контекст, где они начинают действовать в противоположную сторону. Если и боги сомневаются в том, что нужно знать Начикетасу, то не остается никакого другого наставника в этом вопросе, который был бы равен Яме, как нет и дара, равного тому, о чем просит Начикетас. Что же касается даров, предлагаемых Ямой, мальчик понимает их преходящесть и тот соблазн, который они несут в себе. Такие земные блага не привлекают его: «Преходящи (*śvo-bhāvā*) [эти удовольствия] у смертного, о Антака, они иссушают силу всех чувств. Да и жизнь-то вся коротка. Пусть же [остаются] у тебя повозки, танцы, пение. Не должен человек радоваться богатству» (I, 1, 26—27). Само существование бога смерти делает бессмысленным владение богатством — «разве сможем мы владеть богатст-

вом, если увидим тебя? Будем ли мы жить, пока ты правишь?»[41], и Начикетас настаивает на своем третьем выборе. И чтобы уже не было никаких сомнений в его намерении следовать до конца, он формулирует свою позицию, максималистскую по существу и объясняющую необходимость знания и, следовательно, ответа Ямы, единственного и/или лучшего знатока смерти. «Кто из подверженных уничтожению и смерти внизу на земле, приблизившись к неуничтожимости и бессмертию (*ajīryatām amṛtānām*), узнав (*prajānan*) и поразмыслив об удовольствиях ⟨…⟩ станет радоваться слишком долгой жизни? Скажи нам, смерть, о том, в чем сомневаются (*vicikitsanti*), что [заключено] в великом переходе (*sāmparāye mahati*), — этот дар ⟨…⟩ и не иной выбирает Начикетас» (I, 1, 28—29).

Яма вынужден уступить настоянию мальчика, потому что он принадлежит к тем, кто различает (*vivinakti*) благое и приятное (*anyac chreyo anyad utaiva preyaste.* I, 2, 1) и, отбросив желания, влекущие к приятному, предпочитает ему благое (*śreyo hi dhīro 'bhipreyaso vṛṇīte*. I, 2, 2). Поучительно, что и Яма начинает изложение тайны смерти и бессмертия, по сути дела, с темы знания и незнания, как бы подхватывая начатое Начикетасом. Лишь пунктирно стоит обозначить эту тему. Далеко в разные стороны расходятся «незнание» и то, что «знаемо как знание» (*avidyā yā ca vidyeti jñātā.* I, 2, 4)[42]. Глупцы считают себя разумными и учеными, хотя и обретаются в глубине незнания (*avidyāyām antare vartamānāḥ.* I, 2, 5). Они не могут постичь перехода и полагают, что есть лишь этот мир и нет другого[43].

Поэтому они снова и снова попадают во власть Ямы[44]. Высшая реальность, объясненная недостойным человеком, не может быть истинно узнана (*na … suvijñeyo*), и о ней думают многообразно (*bahudhā cintyamānaḥ*). Ее смысл не достигается рассуждением (*tarkeṇa*), но легко познается (*sujñānāya*), будучи объяснен другим наставником. Недоступное взору, скрытое в тайнике (сердца), глубочайшее и изначальное познается-постигается не рассудком, но самосозерцанием (*adhyātma-yoga*), т. е. знанием, направленным на Атман, на субъективное начало, на самого себя (I, 2, 11).

Излагая *adhyātma-yoga*'у, Яма все время подчеркивает роль знания в постижении высшей реальности. Зная (*jñātvā*) слог *Ом*, можно достичь реального. Зная (*jñātvā*) основу (*ālambanam*), лучшую и высшую, человек возвеличивается в мире Брахмана. Эта основа определяет устойчивость точки зрения и соответствующего ей знания, не зависящего от преходящего и изменяющегося. «Знающий себя (*vipaścit*)[45] никогда не рождается, но в то же время и не умирает ⟨…⟩ Нерожденный, постоянный, вечный, изначальный, он не [может быть] убит, [когда] убивают тело. Если убивающий думает, что убивает; если убитый думает, что убит, то оба не распознают (*na vijānīto*) [истины] — он ни убивает, ни убиваем» (I, 2, 18—19).

Лишь благодаря умиротворенности чувств, свободе от печали, отсутствию стремлений человек видит (*paśyati*) величие Атмана (*mahimānam ātmanaḥ*). I, 2, 20. «Кто кроме меня достоин з н а т ь (*jñātum*) этого бога, что радуется и не радуется», — восклицает Яма. И печаль оставляет мудрого, познавшего (*matvā*)[46] среди непостоянных постоянного, среди тел бестелесного, великого, всепроникающего Атмана (I, 2, 22). Лишенный опоры «мятущийся разум не достигнет Атмана даже с помощью познания» (I, 2, 24)[47]. Ни толкованием, ни рассудком, ни изучением не постигается он, но он постижим (*labhyas*) тем, кого Атман избирает (*vṛṇute*) и кому он открывает (*vivṛṇute*) свою природу (*tanūm svām*. I, 2, 23). *Ka itthā v e d a yatra saḥ* (I, 2, 25) «Кто же з н а е т, где он?» — так завершается 2-й раздел 2-й части КУ.

В заключительном 3-м разделе 2-й части развивается известная символика колесницы: Атман — владелец колесницы, тело — колесница, рассудок — колесничий, разум — поводья, чувства — кони, предметы восприятия — пути (I, 3, 3—4). Этот развернутый образ, подкрепленный не раз приводившимися параллелями как из платоновских «Федона» и «Федра», из «Матхнави» Джелаледдина Руми и т. п., так и из древнеиндийских текстов (RV I, 164; Ait.-ār. II, 1—3; джатаки, ср. VI, 242 и т. п.)[48], в данном случае привлекает особый интерес в связи с гимном, содержащим разговор мальчика с умершим отцом (RV X, 135, 1—7). Этот гимн, как и указанное место из КУ, предполагает, очевидно, некий единый источник, восстановление которого (естественно, приблизительное) дало бы возможность судить об оригинальности версии КУ более дифференцированно. Схема RV X, 135 в известном отношении более обычна: умирает отец, и мальчик горестным взглядом смотрит вслед ему, удаляющемуся в царство Ямы, к предкам; голос отца говорит мальчику о новой колеснице без колес, которую создал он в своем воображении, «у которой дышло одно, но перед повсюду»[49]; мальчик не видит, что колесница уже катится вперед, а вслед ей песнопение. В «авторских» строфах ставятся «вечные» вопросы — кто породил мальчика, кто выкатил колесницу и т. п. Все это соотнесено с царством Ямы, но отношение пребывающего на земле и ушедшего к смерти обратно по сравнению с КУ. Весьма характерно отсутствие темы знания и темы бессмертия в этом гимне. Не менее любопытно, что в обоих текстах ведущим персонажем, независимо от различия в ситуации, оказывается мальчик.

Но рассматриваемый фрагмент КУ привлекает внимание еще и тем, что топика колесницы человеческой жизни, влекущей безудержно к смерти, оказывается соединенной с ранее начатой темой познания[50]. «Кто не наделен р а с п о з н а в а н и е м (*vijñānavān*), чей разум никогда не сосредоточен, чувства у того не знают узды, словно дурной конь у колесничего (*sadaśvā iva sāratheḥ*). Кто же наделен р а с п о з н а в а н и е м, чей разум всегда сосредото-

чен, чувства у того знают узду, словно добрый конь у колесничего» (I, 3, 5—6). «Человек, у которого р а с п о з н а в а н и е — колесничий, а разум — словно поводья, достигает конца пути…» (I, 3, 9)[51]. Это становится возможным, потому что воспринимаемое выше чувств, разум выше воспринимаемого, рассудок выше разума, великий Атман (*ātmā mahān*) выше рассудка, непроявленное выше великого (Атмана), *пуруша* выше непроявленного. «Нет ничего выше *пуруши*. Это конечная цель. Это высший путь» (I, 3, 11)[52]. После фиксации фрагмента восходящей цепи Атман — непроявленное — *пуруша* текст обращается снова к теме знания применительно уже к высшим сущностям. Речь идет о так называемом Атмане знания (*jñāna-ātman*). «Этот Атман, скрытый во всех существах, не проявляется (*na prakāśate*), но острым и тонким рассудком (*buddhyā*) его видят проницательные. Пусть просвещенный сдерживает речь в разуме, пусть сдерживает этот [разум] в А т м а н е з н а н и я (*jñāna-ātmani*). Пусть сдерживает з н а н и е (*jñānam*) в великом Атмане, пусть сдерживает этого [Атмана] в Атмане покоя»[53] (к Атману знания ср. также познающий Атман — *prajñātman*. Kauṣ-Upan. II, 14).

В этой точке рассуждений Атман оказывается «эйдетически редуцированной» сущностью, и определяется он преимущественно апофатически: он беззвучен, неосязаем, безо́бразен, не гибнет, лишен вкуса и запаха, вечен, не имеет начала и конца, постоянен (т. е. неизменчив)[54]. Различив-постигнув это (*nicāyya tam*), человек о с в о б о ж д а е т с я из пасти смерти (*mṛtyumukhāt pramucyate*), I, 3, 15, т. е. достигает б е с с м е р т и я. Собственно, здесь и кончается древний рассказ о Начикетасе[55], поведанный смертью, который, будучи произнесен и выслушан, возвеличивает мудрого в мире Брахмана. Темой бессмертия, подготовленной темой знания, и заканчивается 2-я часть КУ: «Кто передает эту высшую тайну в собрании брахманов или 〈…〉 во время *шраддхи*, [тому] она дарует б е с к о н е ч н у ю ж и з н ь» (I, 3, 17). Эта дважды повторенная концовка — *tad ānantyāya kalpate* (букв. — послужит, благоприятствует, приготовит к бессмертию) — замыкает переход между эпистемой знания и мифологемой вечной жизни и образует естественный конец КУ[56]: знание выступает в той же функции, в которой в мифе фигурирует напиток бессмертия — амрита (*amṛ́ta*). 2-ая часть КУ обычно трактуется как последующее дополнение сугубо метафизического характера (исключением можно считать лишь II, 3, 1, где речь идет об ашваттхе с корнями, обращенными вверх; этот вариант «arbor inversa» был проанализирован в другом месте).

Поэтому, не анализируя сколько-нибудь подробно содержание 2-й части КУ, уместно все-таки указать то, что более четко и метафизически корректно эксплицирует главную идею финала 2-й части, — снятие различий между субъектом и объектом, этим и тем, тождество индивидуального и надиндивидуально-всеобщего начал, Атмана и Брахмана. Неразумные смотрят вовне,

полагаются на свои чувства и попадают в сети смерти. Мудрец, стремясь к бессмертию, закрывает глаза и глядит внутрь себя, ср.: *kaś cid dhīraḥ p r a t y a g-ā t m ā n a m aikṣad āvṛtta-cakṣur a m ṛ t a t v a m iccham* (II, 1, 1). Чувствами распознает человек мир (*vijānāti.* II, 1, 3), но неизвестным остается главное, этим способом не распознаваемое, — *etad vai tat* «поистине, это — То», ставшее рефреном и многократно повторяемое через всю 2-ю часть. Но постигший великого Атмана не печалится, «кто знает (*veda*) этого воспринимающего Атмана, живого, 〈…〉 тот больше не страшится. Поистине, это — То» (II, 1, 5). Ибо «что здесь, то и там; что там, то и здесь», а тот, кто усматривает здесь что-либо подобное различию, идет от смерти к смерти [57]. Отсутствие различий как отражение глубинного тождества *этого* и *Того* постигается разумом (II, 1, 11). Видящий различия устремляется за ними, подобно воде, низвергающейся с гор вниз по склонам, но чистая вода, налитая в чистую, остается такой же; так и Атман муни, наделенного распознаванием (*vijānata*), неотличим от высшего Атмана (II, 1, 15).

В последнем разделе 2-й части мысль о связи знания и бессмертия формулируется особенно наглядно, рельефно, почти навязчиво: *ya etad v i d u r amṛtās te bhavanti* (II, 3, 2) [58] «Кто з н а е т это, те становятся бессмертными», *yam jñātvā mucyate jantur a m ṛ t a t v a ṁ ca gacchati* (II, 3, 8) «У з н а в его [пурушу], существо освобождается и достигает б е с с м е р т и я», и Начикетас, приобретя з н а н и е (*vidyam*) от смерти и достигши Брахмана, стал б е с с м е р т н ы м (*vimṛtyur*). Бессмертным станет и тот, кто знает об Атмане (*vid adhyātmam*). II, 3, 18. Но это знание отлично от чувственно-эмпирических знаний. Речь идет о высшем знании — знании о тождестве («это — То»), знании, преодолевшем различие субъекта и объекта и обращенном вовнутрь, на себя [59]. Это знание с неизбежностью предполагает рефлексивный ход и оборачивается с а м о п о з н а н и е м. В этом контексте познание Атмана, Себя неотличимо от γνῶθι σεαυτόν («познай самого себя») надписи на стене дельфийского храма и Сократа платоновской «Апологии». Можно напомнить, что и «раз-узнавание» Эдипа привело его к самопознанию. Во всех этих случаях «знание себя» было прорывом в новую сферу приложения старой мифопоэтической процедуры «знания-порождения» и расширением «эпистемологических» горизонтов за счет формирования «антропологической» перспективы.

История Начикетаса, как она представлена в 1-й части КУ, представляет собой высокий образец «философского» (уже — «эпистемологического») мифа с сильными элементами рационалистического умозрения. В этом смысле она соприкасается с другими образцами древнеиндийского спекулятивного знания (*veda*), принадлежащими уже к традиции религиозного умозрения и к сфере «преднаучных» текстов. В частности, тема смерти в истории Начикетаса (отчасти и ее трактовка) обнаруживает ряд существенных аналогий в буд-

дизме с его обостренным вниманием к той же теме. Вместе с тем истоки истории Начикетаса лежат значительно глубже. В ней отчетливо выступают мифопоэтические фольклорные элементы. Прежде всего речь идет о таких хорошо известных мотивах, как необдуманный гнев, выступающий как причина всего случившегося, импульс развертывающимся действиям; как нисхождение живого человека (юноши) в царство смерти; «прение» со смертью; три желания — три дара; «умные» вопросы-желания (как инверсия «умных» ответов); достижение бессмертия через смерть (или с ее помощью) и т. п. В истории Начикетаса обнаруживается присутствие элементов фольклорной техники и специально образности (ср. диалог в царстве мертвых, вопросо-ответная процедура, очень важная роль троичности, сравнения и уподобления, градации и т. п.; особый интерес в этой связи вызывает образ «перевернутого» мирового дерева и символика колесницы). Наконец, все поведение Начикетаса в царстве Ямы рисуется как подвиг, цена которому — обретение знания как высшей ценности; обладание ею, подобно тому, что обычно для героя в финале сказки, меняет его статус, но вместо обретения невесты, царства или чудесного предмета он становится бессмертным.

История Начикетаса, рассказанная в КУ и поддержанная рядом других древних текстов, отмечает собой тот исключительной важности рубеж между «философизируемой» мифологией и «мифологизируемой» философией, который доставляет ценный материал относительно поздних трансформаций мифа и особенностей усвоения мифологического материала философской и ранненаучной традициями. Высокие достоинства рассказа о Начикетасе в царстве смерти позволяют сопоставить его с философскими мифами Платона или Нового Завета.

Приложение
«Тайттирия-Брахмана» о Начикетасе

Ниже предлагается перевод отрывка Taitt.-Brahm. III, 11, 8, в котором сообщаются некоторые важные детали истории Начикетаса. Использован текст по изданию — The Tattirīya Brāhmana with the Commentary of Bhaṭṭabhaskaramiśra. Ashtaka III. Part II. / Ed. By A. Mahadeva Sastri and L. Srinivasacharya. Mysore, 1913 (= Bibliotheca Sanskrita № 42): 234—236. На русский язык этот отрывок не переводился.

* * *

Очень желая (получить плоды жертвы), Ваджашраваса отдал все имущество. А у него был сын по имени Начикетас. И в него, хотя он и был мальчи-

ком, когда проводились обряды *дакшины*, вошла вера. И он сказал: «Отец, кому ты отдашь меня?» (И) во второй раз, (и) в третий. Тот ему раздраженный сказал: «Смерти я тебя отдаю». И к нему, (на всё) готовому, (некий) голос обращается [42]: «Гаутама, — мальчика!» (Но) он сказал: «Отправляйся в обитель смерти!» Ведь я отдал тебя смерти. Даже если ее нет дома, ты отправишься», — сказал он. «Ты должен прожить в ее доме три ночи, не вкушая (еды). Если она тебя спросит: “Мальчик, сколько ночей ты провел?” — “Три”, — надо ответить. “Что ты ел в первую ночь?” [43] — “Твое потомство”. — “Что во вторую?” — “Твой скот” — “Что в третью?” — “Твое благое деяние”».

И он пошел (к ней), когда ее не было дома. И прожил в ее доме три ночи. Придя к нему, она спросила: «Мальчик, сколько ночей ты прожил?» — «Три», — ответил он [44]. — «Что ты ел в первую ночь?» — «Твое потомство». — «Что во вторую?» — «Твой скот». — «Что в третью?» — «Твое благое деяние». — «Да будет тебе поклон, о почтенный», — сказала она. — «Выбирай себе дар». «Пусть я живым уйду к отцу». «Второй выбирай себе» [45]. — «Провозгласи непреходящесть того, что я пожертвовал и исполнил», — сказал он. И он рассказал ему об этом огне (называемом) *начикетасом*. Только благодаря ему то, что он пожертвовал и исполнил, не исчезает. Кто раскладывает огонь (называемый) *начикетасом* и кто так знает, у того то, что он пожертвовал и исполнил, не исчезает. «Третий выбирай себе». — «Провозгласи, что меня минует повторная смерть!» — сказал он. И он рассказал ему об этом огне (называемом) *начикетасом*. Это благодаря ему он отвратил повторную смерть [46]. Кто раскладывает огонь (называемый) *начикетасом* и кто так знает, тот отвращает повторную смерть. 〈…〉 [47].

Примечания

[1] «Так Начикетас, приобретя знание, поведанное смертью и все это предписание йоги, | Достигши Брахмана, стал бесстрастным и б е с с м е р т н ы м. Так же [будет] и с другим, кто знает об Атмане». Русский перевод здесь и далее — по книге: Упанишады. Перевод с санскрита, предисловие и комментарий А. Я. Сыркина. М., 1967 (= Памятники письменности Востока. XVI). Санскритский текст дается по изданию: The Principal Upaniṣads. Edited with Introduction, Text, Translation and Notes by S. Radhakrishnan. London, 1953. Ср. еще: Katha upanishad. Publ. et trad. par L. Renou. Paris, 1943. См. также: *W. Rau*. Versuch einer Übersetzung der Kāṭhaka-Upanisad // Asiatische Studien. 25. 1971: 158—174.

[2] См.: *S. K. Belvalkar*, *R. D. Ranade*. History of Indian Philosophy. Vol. II. Poona, 1927: 135; *R. D. Ranade.* A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy Being a Sys-

tematic Introduction to Indian Metaphysics. Poona, 1926 и др., не говоря о трудах П. Дейссена, Г. Ольденберга, М. Винтерница и др.

[3] Ср., с одной стороны, *P. Horsch*. Die Kāṭhopaniṣad und der ältere Buddhismus // Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin Luther Universität. 10. 1961: 1404—1410 (об отсутствии следов связей с буддизмом в старейших упанишадах), но, с другой стороны, *H. von Glasenapp*. Buddhism in the Kāṭhaka-Upaniṣad // Von Buddha zu Gandhi. Wiesbaden, 1962: 81—85 (о возможном влиянии буддизма в связи с термином *dharma*); ср, также *B. Mal*. The Religion of Buddha and Its Relation to Upaniṣadic Thought. Hoshiarpur, 1958.

[4] Nom. Propr. *Kaṭha* могло бы быть соотнесено с *kaṭha* 'горе', 'страдание', *kaṭh-* 'жить в горести, в страдании' (Dhātup. IX, 48), что небезразлично с точки зрения возможной интерпретации текста о юноше в царстве смерти.

[5] Среди наиболее значительных работ и/или недавно появившихся новых опытов в этой области см.: *W. D. Whitney*. Translation of the Kaṭha-Upaniṣhad. Boston, 1890 (= Transactions of the American Philological Association. Vol. 21); *P. Deussen*. Sechzig Upanishad's des Veda, aus dem Sanskrit übersetzt… 2. Aufl. Leipzig, 1905; 3. Aufl. 1921; *B. Faddegon*. De Interpretatie der Kāṭhaka-Upaniṣad. Amsterdam, 1923 (= Mededeel. d. Kon. Akad. van Wettensch. Afd. Letterkunde. Deel 55. Serie A. № 1); *J. N. Rawson*. The Kaṭha-Upaniṣad. An Introductory Study in the Hindu Doctrine of the God and of Human Destiny. Oxford, 1934; *F. Weller*. Versuch einer Kritik der Kaṭhopaniṣad. Berlin, 1953 (наиболее основательное исследование в этой области); *L. Alsdorf*. Contributions to the Textual Criticism of the Kaṭhopaniṣad // ZDMG. 100. 1950: 621—637; *L. Rocher*. A Note on Kaṭhopaniṣad // Journal of the Oriental Institute Baroda. 22. 1972: 1—14; *S. A. Nachane*. The Interpretation of Katha-Upaniṣad II 2.3 cd // Pathway to God 12 (1). 1977; *J. Gonda*. Notes on the Kaṭha Upaniṣad // Some Aspects of Indo-Iranian Literary and Cultural Traditions: V. G. Paranjpe Commemoration Volume. 1977: 60—70; *J. J. Lipner*. An Analysis of Kaṭha 6. 4 and 5, with Observations on Upanishadic Method // Journal of Indian Philosophy. 5. 1978: 243—253 и др.; ср. также: *M. Minal Vora*. Śaṅkarācārya's Interpretation of Kaṭha Upaniṣad, Stanza 1.1.20 // Indica. 16 (1). 1979: 185—190 и др.

[6] *Nāhaṁ devasya martyaś ciketa*. RV X, 79, 3 «я, смертный, н е з н а ю бога», с дальнейшей игрой — *vícetāḥ sá prácetāḥ*, ср. ниже о Bṛh.-Upan. VI, 2, 2.

[7] *Śvetaketu* не только образует рифму с *Naciketa-* (*-ketu-* : *-keta-*), но и, возможно, связано с ним семантически: *Śvetaketu-* может кодировать того же персонажа (или тот же самый персонажный тип), но обозначает его а н т о н и м и ч е с к и м образом: если Начикетас — «не-знающий», то Шветакету — тот, чей з н а к (: *знать*), т. е. знамя, образ, вид и т. п., явлен — сияющ, светел, ясен. В первом случае имя мотивируется начальным состоянием его носителя, во втором — конечным.

[8] Иногда он обозначается как *rājanya bandhu* 'царский родич' (Chānd.-Upan. V, 3, 5; Bṛh.-Upan. VI, 2, 3).

[9] *…iti pratiśuśrāva anuśiṣṭo nv asi pitreti, aum iti hovāca*.

[10] *Yathā mā tvaṁ tāta, etān avadaḥ, tathāhaṁ eṣām naikaṁ c a n a v e d a yady aham imān avediṣyam, kathaṁ te nāvakṣyam iti*.

[11] Ср.: *yathā mā tvam, gautama, avadaḥ, yatheyaṁ na prāk tvattaḥ purā v i d y ā brāhmaṇān gacchati, tasmād u sarveṣu lokeṣu kṣatrasyaiva praśāsanam abhūd iti* (V, 3, 7).

[12] Ср.: «Шветакету, дорогой, раз ты столь самодоволен, мнишь себя ученым и горд, то спросил ли ты о том наставлении…» (VI, 1, 2), и Шветакету должен при-

знаться отцу: «Поистине, те почтенные [учители] не знали этого, ибо если бы они знали, то неужели не сказали бы мне? Поведай же мне об этом, почтенный» (VI, I, 7: *na … avediṣuḥ … avediṣyan*...).

[13] *bhūya eva mā, bhagavan. v i j ñ ā p a y a t v iti* — при этом «учи» буквально значит ‘сделай так, чтобы я з н а л (узнал)’.

[14] Учитывая, что перед *tat* в тексте находится *ā* (*ātmā*), Мадхва понимал это место как *atat tvam asi*, т. е. обратным образом — «ты — это н е то», что в общем контексте излагаемого здесь учения, конечно, неверно.

[15] Помимо уже названных работ в связи с КУ и рассматриваемыми здесь проблемами уместно иметь в виду еще некоторые исследования. Среди них: *A. E. Cough*. The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics. London, 1903; *Ch. Johnston*. The Dramatic Element in the Upanishads // The Monist XX. 1910: 185—216; *J. Hertel*. Die Weisheit der Upanischaden. München, 1921; *H. Oldenberg*. Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen, 1923; *F. Heiler*. Die Mystic in den Upanischaden. München, 1925; *R. Otto*. Die Kaṭha-Upanischad // Aus der Welt der Religion. Forschungen und Berichte. Berlin, 1936; *E. Frauwallner*. Untersuchungen zu den älteren Upanischaden // ZII. 4. 1926: 1—45; *M: Pandit*. The Upanishads. Gateways of Knowledge. Madras, 1960; *M. R. Desai*. The Kaṭha-Upaniṣad. I: The Story of Naciketas. Kolhapur, 1962; *S. Gnaneswarananda*. A Talk on the Kaṭha Upanisad // The Vedanta Kesari. 54. 1967: 136—143; *S. Ranganathananda*. Our Spiritual Heritage: Kaṭha Upaniṣad // Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture. [Calcutta], 1967: 14—17; *A. Sen Gupta*. Kaṭha Upaniṣad: Sāṁhkhya Point of View. Kanpur, 1967; *B. Kuppuswamy*. The Psychological Aspects of Kaṭhopanishad // Philosophical Quarterly. 34. 4. 1962: 247—251; *D. Sen*. Kaṭhopaniṣad ke varon kā ādhyātmika mahattva // Viśva-Jyoti. 22. 1973: 111—114; *S. Jyotir Maya Nanda*. Mystery of the Soul: Kaṭha Upaniṣad. Miami, 1976; *S. Tapovan Maharaj*. Two Words on Kaṭhopaniṣad // Tapovan Prasad. 15. 1977: 13—16; *S. K. Nambiar*. Upanishadic Wisdom — Kathopanishad // Spiritual India and Kundalini. 2. New Delhi, 1978; *S. Anandananda*. Kathopanishad in Letters // Yoga Sadhana Ashram. Jaipur, 1979; *А. Я. Сыркин*. Некоторые проблемы изучения Упанишад. М., 1971 и др.

[16] В связи с этим аспектом ср. *B. K. Chattopadhyaya*. Upanishads and Vedic Sacrifices // Journal of Asiatic Society. XVII. 1951. № 3: 185—190 (то же — Journal of the Bihar Research Society. 44. 1958. Pt. 3—4: 129—136). См. также *J. S. Helfer*. The Initiatory Structure of the Kaṭhopaniṣad // History of Religions. 7. 1968: 348—367.

[17] *śraddhā-viveśa, so'manyata*. КУ I, 1, 2.

[18] Наряду с *въскую*, *для чего*, *защо*, *proč* и т. п. в переводах этого места (ἵνα τί με ἐγκατέλιπες) употребляется и Дат. п. вопросит. местоим. — *četu*, ср. польск. *c z e m u ś mię opuścił*?, и это существенно ближе *kasmai maṁ dāsyasi*, так сказать, **komu* (*četu*) & **mę* & **dasi* в праславянском морфонологическом коде.

[19] К теме смерти в упанишадах и, в частности, в КУ ср. *J. Jordens*. Death in the Upaniṣads // Journal of the Oriental Institute Baroda. 14. 1965: 297—305; *S. Abhedananda*. The Mystery of Death: a Study in the Philosophy and Religion of the Kaṭha Upaniṣad. Calcutta, 1967; ср. также *D. Vasantananda*, *R. Ramachandra*. Kaṭhopanishad (or the Mystery of the Mystic Death). Madras, 1971 (см. комментарии к переводу).

[20] Потому ли, что он первый по готовности исполнить долг, или потому, что он будет принесен в жертву сейчас и здесь, раньше, чем совершится какая-либо другая жертва.

[21] Потому что среди приносимых в жертву он, Начикетас, не первый и не последний; многие уже были и многие еще будут на его месте. Но само сознание необходимости определить себя и в отношении долга и в отношении д р у г и х, кто был и будет в подобной же ситуации, образует важнейшую черту духовной структуры Начикетаса (см. ниже).

[22] Как сказано поэтом: — *В зимней истоме у матери в доме | Спи, как ржаное зерно в черноземе, | И не заботься о смертном конце. || — Без сновидений, как Лазарь во гробе, | Спи до весны в материнской утробе, | Выйдешь из гроба в зеленом венце.*

[23] И если представители «традиционного» ритуализма рассматривают поведение Начикетаса как отклонение от нормы и странность, то они выступают в данном случае не от лица всей традиции, но только от имени определенной группы, придерживающейся «инерционного» толкования подобной ситуации.

[24] См.: *H. Hubert*, *M. Mauss*. Essai sur la nature et la fonction de sacrifice // L'Année sociologique. 1899. № 2; перепечатка — в кн.: *M. Mauss*. Œuvres. I. Les fonctions sociales du sacré. Paris, 1968.

[25] См.: *R. Girard*. La violence et le sacré. Paris, 1972: 9.

[26] «C'est la violence qui constitue la coeur véritable et l'âme secrète du sacré», см.: *R. Girard*. Op. cit.: 51.

[27] См.: *В. Тэрнер*. Символ и ритуал. М., 1983: 112 и др.

[28] *śanta-saṁkalpaḥ sumanā yathā syād vīta-manyur gautamo mābhi mṛtyo, | tvat-prasṛṣṭam mābhivadet pratīta, etat trayāṇām prathamaṁ varaṁ vṛṇe* (I, 1, 10).

[29] *Svarge loke na bhayaṁ kiṁ ca nāsti na tatra tvaṁ na jarayā bibheti* (I, 1, 12). *Svarge loke* открывает и закрывает (*modate svarga-loke*) двустишие.

[30] «Ты з н а е ш ь об этом небесном огне, смерть. Поведай о нем мне, полному веры, — | [О том, как] обитатели небесного мира наслаждаются бессмертием, — это я выбираю как второй дар».

[31] *Nihitaṁ guhāyām* (I, 1, 14).

[32] Ср.: *lokādim agniṁ tam uvāca tasmai* (I, 1, 15).

[33] Устройство алтаря, возжигание огня и принесение жертвы — не частности, не форма, но главное и самое существенное. Огонь, соотнесенный с началом мира, творением (*lokādim agnim*…) и определяющий «большой» мир, нуждается в постоянном воспроизведении, без чего нельзя говорить и о «малом» мире, своей земле, своем жилище, своем доме и своей укорененности в нем. Обосноваться на своем месте можно, только соорудив алтарь, посвященный Агни (*gārhapatya*), и лишь те, кто соорудил алтарь, считаются водворившимися (*avasitāḥ*), см. ŚBr. VII, 1, 1, 1—4. Поэтому сооружение алтаря для Агни, имитируя «первоначальные времена», соотносится с творением мира и как бы заражается энергиями, вызванными тогда к жизни. Ср.: *М. Элиаде*. Космос и история. М, 1987: 37 и другие работы этого же автора.

[34] Ср.: *guhā yāṁ śarīrasya madhye* (Taitt.-Brahm. I, 2, 1, 3) и т. п.; см. *S. Radhakrishnan*. Op. cit.: 600—601.

[35] Смерть связана с рождением и из него вытекает. Преодолеть смерть, не преодолев рождения, нельзя. И, следовательно, отныне задача проясняется — необходимость выйти вообще из цепи рождений и смертей, чему было уделено столько внимания в буддизме.

[36] Ср.: *varaṁ tavehādya dadāmi bhūyaḥ* (I, 1, 16) «Сейчас я дам тебе еще один дар».

[37] Обращаясь к образу трижды возжигаемого огня-начикетаса, Шанкара также комментирует его в рамках семантической темы знания — *tad vijñānas tad-adhyayanas tad-anuṣṭhānavān*, т. е. знание, изучение-познание, исполнение изученного.

[38] Характерно наличие этого слова в сходной ситуации в Chānd.-Upan. и Taitt.-Brahm.

[39] Сомнение отражает не неполноту и неабсолютность знания, но в данном случае его д в о е н и е (ср. нем. *zweifeln* ʽсомневаться', от *zwei* ʽдва') — *одни… другие*, *так… этак* и т. п. Этот вид знания предполагает возможность двух ответов, соответственно двух его объектов. Поэтому по необходимости это не знание-видение и тем более не знание-рождение, а познавательная стратагема, ориентирующаяся на различение, распознавание, выбор между двумя ответами. Такое знание было уделом тех, кто размышлял на тему смерти до тех пор, пока Яма Начикетасу или Яджнявалкья Майтрейе не открыли полного знания. Только знание о с о з н а н и и после смерти дает истинный ответ на вопрос, устраняющий всякую двойственность. «Ибо, где есть [что-либо] подобное д в о й с т в е н н о с т и (*dvaitam*), там один обоняет другого, там один видит другого, 〈…〉 там один мыслит о другом, там один познает (*vijānāti*) другого. Но когда для него все стало Атманом, то как и кого сможет он обонять, то как и кого сможет видеть, 〈…〉 то как и о ком сможет мыслить, то как и кого сможет познать (*vijānīyāt*)? Как сможет он познать того, благодаря которому он познает все? Как сможет он, о [Майтрейи], п о з н а т ь п о з н а ю щ е г о? (*yenedam sarvaṁ vijānāti, taṁ kena vijānīyāt, vijñātāram are kena vijānīād iti*?)» БУ II, 4, 14, ср. ЧхУ VII, 24, 1. После смерти сознание исчезает, потому что человек сливается со своим источником Атманом: знание, основанное на различении субъекта и объекта (т. е. на двойственности), теряет свою опору.

[40] *imā rāmāḥ, sarathāḥ saturyāḥ…* (I, 1, 25), о красавицах на колесницах, в сопровождении музыки.

[41] *Jīviṣyāmo yāvad īśiṣyasi tvam* (I, 1, 27). Вопросы этого рода, несомненно, были очень актуальны в эту эпоху. В БУ приводится диалог между Яджнявалкьей, собирающимся оставить дом и уйти в лес, и его женой Майтрейей. Она спрашивает мужа: «Господин! Если бы вся эта земля, полная богатств, сделалась моей, стала бы я от этого бессмертной (*aṃrtā*)?» (Brh.-Upan. II, 4, 2). После отрицательного ответа она просит, чтобы муж поведал ей то, что он знает (*veda*) о бессмертии. В ответ Яджнявалкья передает ей свое знание об Атмане как источнике всего. «Подобно тому как брошенный в воду комок соли растворяется в воде и нельзя вытащить его, но какую часть [воды] ни возьмешь — она соленая, поистине, так же 〈…〉 эта великая, бесконечная, безграничная, состоящая из одного лишь познания (*vijñāna-ghana*) сущность, возникнув из этих элементов, исчезает в них. Н е т п о с л е с м е р т и с о з н а н и я (*na pretya saṁjñāsti*)». БУ II, 4, 12.

[42] Различие используемых здесь средств языкового кодирования весьма показательно: незнание отсылает негативно к «внешности» (*vid-*), наружности, знание — к внутреннему, к сути, к умению «порождать» эту суть. Ср. I, 2, 7: *na vidyuḥ*, но *jñātā*.

[43] Знание т о г о, второго мира не есть переход к двойственности, но переход от эмпирической видимости к невидимой сути. Каждый из этих миров познается своим особым знанием.

[44] *ayaṁ loko nāsti para iti mānī punaḥ punar vaśam āpadyate me* (I, 2, 6).

[45] Согласно трактовке Радхакришнана, 616.

[46] Наряду с ʽдуматьʼ и т. п. *man-* означает и ʽпознаватьʼ (ʽerkennenʼ, ʽerfahrenʼ).

[47] *Nāśānta-mānaso vapi prajñānenainam āpnuyāt*.

[48] См., напр., *J. N. Rawson*. The Kaṭha-Upaniṣad. Oxford, 1934. App. II: 216—223. В связи с платоновскими параллелями ср. *S. Bucca*. La imagen del carro en el Fedro de Platon y en la Kaṭha-Upaniṣad // Annales de Fil. Cl. 8. Buenos Aires, 1964: 5—28 etc.

[49] См. Ригведа. Избранные гимны. Перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1972: 253—254.

[50] Ср. употребление *vāhana-* ʽповозкаʼ в «эпистемологическом» контексте — не только как средство передвижения, но и как с р е д с т в о в ы р а ж е н и я, передачи значения (ср. образ коня в ŚBr. X, 4, 6, 1), аналогично значениям англ. *vehicle*, ср. также *to convey*.

[51] Распознавание становится умением управлять движением мысли во всей совокупности ее разнородных объектов. Это и образует основу сравнения с искусством колесничего.

[52] *Puruṣān na paraṁ kiñcit: sā kāṣṭhā, sā parā gatiḥ*.

[53] *chānta-ātman*. Радхакришнан подразумевает здесь *пурушу* (628), а Дейссен — непроявленное (*avyaktam*, 277).

[54] Об Атмане см., между прочим, *J. M. van Gelder*. Der Ātman in der Grossen-Wald-Geheimlehre. ’s-Gravenhage, 1957.

[55] Ср.: *nāciketam upākhyānam mṛtyu-proktaṁ sanātanam uktva śrutvā…* (I, 3, 16).

[56] Может быть, не является случайностью, что последний в этой части КУ глагол «знания» *nicāyya*, от *ni-ci-*, с одной стороны, отсылает к имени узнавшего эту цепь «знаний» Начикетаса (*na-ciket-* : *cit-*, этимологически связанный с [*ni-*]*ci* глагол), а с другой, уже на индоевропейском горизонте, намекает на ожидание, надежду, ч а я н и е (слав. **čajati*), в данном случае — вечной жизни.

[57] *Mṛtyos sa mṛtyum āpnoti ya iha nāneva paśyati* (II, 1, 10).

[58] Ср. то же — II, 3, 9.

[59] О тайнах самопознания и роли йоги см. *A. Vohra*. Kaṭhopaniṣad kā sandeśa // Sarasvati. 1965. 68 (4): 284—288; *V. S. Kambi*. Yoga in Kaṭhopaniṣad // ABORI. 62. 1981: 243—251 и др.

1997

ВЕДИЙСКОЕ *ṚTÁ*-: К СООТНОШЕНИЮ СМЫСЛОВОЙ СТРУКТУРЫ И ЭТИМОЛОГИИ

Вопрос, сформулированный в заголовке, отсылает нас к более общей проблеме соотношения «исторического» и «логического», если пользоваться терминологией гегелианской традиции, или — более конкретно — «диахронического» и «синхронического», согласно словоупотреблению Ф. де Соссюра, усвоенному современной наукой. В частности, речь идет о той типичной для этимологических исследований ситуации, когда смысловая структура слова известна и может быть проверена или на материале современного языка или на материале достаточного количества диагностически существенных старых текстов (случай ведийского *ṛtá*-), а дифференцированная этимология слова остается неясной (или не вполне ясной) в том отношении, что исследователь не знает точно, какое из значений слова (реально представленное или реконструированное) «замыкает» этимологию, делая ее законченной, дифференцированной и однозначной. Иначе говоря, неясность состоит в отсутствии или незнании критериев, которые позволили бы построить оптимальную цепочку смысловых переходов, соединяющих данную смысловую структуру с той искомой, которая объясняет этимологию исследуемого слова.

Применительно к этимологии крайняя позиция в оценке соотношения «диахронического» и «синхронического» связана с утверждением, что этимология ничего не объясняет в значении (семантике) данного слова и — тем более — в функциях того, что этим словом обозначается. В известной степени эта крайняя позиция одновременно является и наиболее распространенной и авторитетной [1]. Тем не менее, теоретически она верна лишь в том смысле, что, действительно, слово данной этимологии, поступив в распоряжение высших (или просто иных) системообразующих инстанций, может не

только предельно далеко выйти за пределы первоначальной системы, определившей семантическую мотивировку слова, и тем самым утратить связь со своей «этимологией», но и вовлечься в систему связей, которая противоположна той, что объясняет этимологию данного слова. Тем более это относится не к словам, а к тому, что ими обозначается, — мифологическим или иным реалиям. Забыть об этом значит впасть в грех «реализма» и метафизичности, попасть в порочный круг механических экстраполяций, не учитывающих сдвигов развития при трансляции «культурных моделей» (cultural patterns) из одной системы в другую. Но и пренебрежение попытками определения связей между «историческим» и «логическим», resp. «этимологическим» и «синхронно-семантическим» (смысловая структура в ее актуальном и операционном аспектах) тоже грех против идеи целостности и единства, ведущий к изоляционизму. Отсюда — необходимость исследования подобных связей в принципиальном и общем плане [2]. Установление связей этого рода позволяет открыть новую (или существенно увеличить старую) информацию как об этимологии данного слова по его смысловой структуре, так и наоборот — уточнить и объяснить последнюю на основании этимологии. Из этой ситуации можно сделать вывод о возможности наличия в смысловой структуре слова некоего измерения (хотя бы потенциального), соотнесенного с «историческим», т. е. с этимологией этого слова. Иначе говоря, возникает проблема операционной связи «исторического» и «логического», понимаемая, во-первых, как проблема интериоризации одного в другом и, во-вторых, как проблема конкретной «исторической» детерминированности даже тех элементов, которые давно стали единицами и материалом других систем, реципиентами иных импульсов и тенденций.

В первом приближении эти идеи были сформулированы несколько раньше в тезисе, определяющем указанные зависимости через постулирование связи между этимологическими решениями данного слова и присутствием в его семантической структуре соответствующих смыслов (языковых и надъязыковых — мотивных, сюжетных, символических и т. п.) [3]. Сам этот тезис возник как результат анализа ряда слов «сгущенной» семантики, входящих в особого типа сакрализованные и (обычно) закрытые тексты, которые сами «предлагают» все возможные семантические мотивировки. Благодаря таким случаям проблема «многозначной» этимологии (или «полиэтимологических» слов, если взять иной ракурс) впервые может быть истолкована не как печальная необходимость, а как следствие некоторых принципиальных и неотъемлемых характеристик самого слова [4]. Можно пойти еще дальше и не только признать «полиэтимологичность» определенных слов как воплощение некоего принципа, но и утверждать, что все этимологии данного слова исчерпывают его этимологическую проблематику лишь в том смысле, что они отвечают на все вопросы, которые можно предъявить данному слову

т о л ь к о в д а н н ы х текстах. Вообще же потенциальная бесконечность этимологических решений данного слова связана с такой же потенциальной бесконечностью значений слова, также отражающей и воплощающей один из важнейших принципов языка как знаковой системы. Если бы слово исчерпывалось жесткой схемой заданных смыслов (например, словарными значениями), его моделирующая функция была бы серьезно скомпрометирована, аспект экономии нарушен, потенции слова, направленные на будущее (новое), сведены к минимуму [5]. На самом деле смысловая структура слова достаточно гибка, она нередко избегает слишком четкого и однозначного определения границ между смыслами и самих смыслов; она оставляет зазоры между ними как некий резерв «неопределенностей», который и позволяет наиболее адекватно и творчески ответить на импульсы, идущие из внеположного языку мира, и в то же время не стать элементом этого мира. Ибо — «Разве вещь хозяин слова? Слово — П с и х е я. Живое слово не обозначает предмета, а свободно выбирает как бы для жилья ту или иную предметную значимость, вещность, милое тело. И вокруг вещи слово блуждает свободно, как душа вокруг брошенного, но не забытого тела» [6]. И этой многозначной п с и х и ч н о с т и (: Психея) слова не может в принципе не соответствовать нечто аналогичное и на этимологическом горизонте. Поэтому, говоря о семантической структуре слова в самом широком смысле, предполагающем, в частности, и выявление элементов, лежащих уже как бы вне языка или, по крайней мере, не имеющих по видимости прямой связи с решением чисто языковых задач [7], всегда нужно иметь в виду эту п о т е н ц и а л ь н у ю часть, которая в некоторых предельных ситуациях может вступать в полноправную и — более того — определяющую все основные смыслы игру. Эта потенциальная и до времени скрытая часть семантической структуры несет на себе отблеск «этимологического» (resp. «исторического»), и в этом смысле «этимологическая» характеристика слова отсылает к одному из действенных факторов словесной структуры вообще, хотя этот фактор и лежит в ином плане, чем, например, совокупность семем данного слова. При таком подходе вырисовывается и другой аспект проблемы — связь между этимологией данного слова (реально — семантикой этимологически связанных с данным словом лексем в родственных языках) и глубинными смыслами этого слова (и обозначаемого им понятия), которые не выступают как лексические значения слова, т. е. пребывают, если говорить о языковом уровне, в латентном состоянии. Излагаемые ниже соображения об этимологии ведийского *ṛtá-* как раз и должны прокомментировать указанные связи.

* * *

Ни концептуально, ни этимологически ведийское *ṛtá-* не составляет загадки. В к о н ц е п т у а л ь н о м плане *ṛtá-* обозначает одно из ключевых по-

нятий древнеиндийского умозрения — универсальный космический закон, определяющий преобразование неупорядоченного (хаотического) состояния в упорядоченное (космическая организация) и обеспечивающий сохранение основных условий существования Вселенной и человека, мира вещей и мира духовных ценностей. Посредством *ṛtá-* достигается п о р я д о к круговращения Вселенной, понимаемый, если обратиться к образам и словарю другой традиции, как устранение энтропических тенденций и формирование эктропических импульсов. Поскольку этот порядок совпадает с истиной, то и *ṛtá-* толковалась как и с т и н а в самом широком плане (противоположность *ṛtá-* — *ánṛta-*, т. е. неупорядоченность как лишенность, неподлинность, неистинность). *Ṛta-* неизвечна: она была установлена Адитьями, которые и продолжают охранять ее. Более всех богов с *ṛtá-* связан один из Адитьев — Варуна (или Варуна и Митра, наиболее полно моделирующие ведийский Космос в разных его аспектах). Именно Варуна контролирует соответствие между *ṛtá-* и поступками людей. Этот контроль имеет тем больший смысл, что сама *ṛtá-* не видима смертными (*ṛténa ṛtám ápihitaṁ* ʽзакон сокрыт закономʼ. RV V, 62, 1): она определяется не извне, а из самой себя; она определяет все (даже деяния богов не более чем частные проявления *ṛtá-*), включая и самое себя. Ею регулируются движение солнца, дождь, рост растений, жизнь животных и людей, действия богов. Само понятие *ṛtá-* восходит с определенностью к индоиранским истокам (ср. др.-перс. *arta-*, авест. *aša-* (= *ARTA*) и т. п.) и находит себе широкий круг типологических параллелей (ср. др.-греч. Δική и т. п.)[8].

В э т и м о л о г и ч е с к о м плане, если не говорить о деталях и сосредоточить внимание на источниках составных элементов этого слова, *ṛtá-* также не вызывает особых сомнений: оно образовано от и.-е. **ar-* ʽ(при)соединятьʼ и т. п. с помощью суф. *-tó-* = др.-инд. *-tá-* (существенна и гласная суффикса, поскольку от того же корня известны и другие образования с элементом *-t-*, ср. *ṛ-tá-*, но *ṛ-tú-* ʽопределенное времяʼ, ʽпорядокʼ, ʽправилоʼ и *ṛ-tí-* ʽспособʼ, ʽметодʼ и т. п., не говоря уж о словообразовательных моделях с другим суффиксальным консонантизмом)[9], причем эта словообразовательная модель (и.-е. **ar-t-*) подкреплена и довольно многочисленными и безусловно надежными параллелями в других языках: помимо др.-перс. *arta*, авест. *aša-* (также и *ratu-*, см. ниже), ср. еще др.-греч. ἀρτύς, арм. *ard* ʽпорядокʼ (Gen. Sg. *ardu*), лат. *artus* ʽузкийʼ, *ars* (Gen. Sg. *artis*), нем. *Art*, тох. A *ortune* ʽдружбаʼ и т. п. Эти и им подобные параллели как раз и сохраняют те смыслы (или позволяют реконструировать их), которые могут отсутствовать в вед. *ṛtá-* (или присутствуют в нем лишь имплицитно) как элементе языкового уровня, но р а з в е р т ы в а ю т с я (становятся эксплицитными)[10] на н а д ъ я з ы к о в о м уровне в мифопоэтической концепции космического закона, называемого *ṛtá*. Продолжая эти рассуждения, целесообразно поставить вопрос о последствиях, которые

может иметь определение надъязыковых смыслов понятия *ṛtá* уже для языкового, собственно лексического уровня вед. *ṛtá*-. Когда говорят о том, что *ṛtá*- обозначает космический закон, предлагается верное, но экстенсивное определение значения, оставляющее в стороне значение-сигнификат, т. е. языковую мотивировку семантики данного слова. В этих рамках возможны уточнения, суживающие и/или дифференцирующие ситуации, в которых встречается *ṛtá*-, и, следовательно, помогающие несколько снизить экстенсивность семантических определений (ср. понимание *ṛtá*- как 'истина' и т. п.)[11]. Тем не менее, задача исследователя семантики вед. *ṛtá*- не может считаться исчерпанной — особенно, когда речь идет о словах такого рода. Необходимо не только более точное определение смысла слова, но и непременно и н т е н с и в н о е, внутриязыковое определение значения-сигнификата, вскрывающее глубинные семантические мотивировки[12]. И вот в этом случае набор смыслов соответствующего понятия, развернутых на надъязыковом уровне, как правило, выступает как та ближайшая сфера, где может укрываться и исключительно языковое значение слова. Вед. *ṛtá*- как раз из этой категории случаев.

Но прежде чем попытаться продемонстрировать эти особенности вед. *ṛtá*-, уместно сделать несколько уточнений, опирающихся на данные внутреннего характера. С самого начала бросается в глаза сосуществование именных образований трех типов — *ṛ-tá*-, *ṛ-tú*- и *ṛ-tí*-. Этот факт существен уже хотя бы в силу того противопоставления между именами на *-tu*- и на *-ti*-, которое было установлено Бенвенистом и соотнесено им же с противопоставлением имен на *-ter* и на *-tor*[13]. Это противопоставление (*-tu*- : *-ti*-), реконструируемое для индоевропейского, вполне актуально и для индоиранского. Так, др.-инд. *gātú*- и *gáti*-, равно относящиеся к обозначению п у т и (от *gā*- 'идти'), различаются между собой в том отношении, что *gātú*- выступает как обозначение того, что позволяет субъекту и д т и, так сказать, «и д е н и е» как действие, порождаемое с у б ъ е к т о м (а не самый факт «идения»), тогда как *gáti*- обозначает действие sub specie того объекта, который оно производит; иначе говоря, *gātú*- — это путь как результат «идения» и д у щ е г о, а *gáti*- — путь как о б ъ е к т действия «идения»[14]. Сходным образом нужно трактовать и соотношение *ṛtú*- и *ṛtí*-: первое слово обозначает то, что определяется через связь с субъектом действия, кодируемого элементом *ṛ*-[15]; второе — то, что понимается как объект, порожденный действием, обозначаемым элементом *ṛ*-; т. е. *ṛtú*- отсылает к ситуации типа «Subj. & Vb. (*ṛ*-)», а *ṛtí*- — к «Vb. (*ṛ*-) & Obj.». Вместе с тем и *ṛtú*- и *ṛtí*- как отмеченные образования противопоставлены *ṛtá*- как нейтральному в том смысле, что оно специально не актуализирует ни связь с субъектом действия, ни связь с его объектом. Этой нейтральности соответствует, с одной стороны, известная широта значений этого слова, внутренняя форма которого не ограничена указанием связей с субъектом

или объектом действия, а с другой — «грамматичность» самого образования *ṛtá-*, представляющего собой отглагольную (причастную) форму на *-ta-*, выражающую законченность (совершенность) действия. Встает вопрос о значении самого глагольного корня *ṛ-* (*ar-*). Когда речь идет о *ṛtá-* и его индоевропейских соответствиях, исследователи обычно исходят из и.-е. **ar-*, актуализирующего такие значения, как '(при)соединять', 'связывать', 'пригонять (друг к другу)', 'устраивать' и т. п. Собственно говоря, именно эти значения постулируются для и.-евр. **ar-* I [16] и его конкретных продолжений, ср. др.-греч. ἀραρίσκω 'соединять', 'сплачивать' ('класть вплотную'), 'смыкать', 'прилаживать', 'соответствовать', 'подходить'. Более того, подобные значения («etwa /A/ worin /L/ *hineinstecken*, *hineinsetzen*, *einfügen*» [17]) обнаруживаются и в вед. *ṛ-* (*ar-*), ср. RV I, 142, 9; 164, 12, 14, 48; VI, 58, 2; IX, 86, 14, 39, 45; X, 82, 6; 170, 2. Эти значения, действительно, объясняют семантику вед. *ṛtá* как обозначения мирового п о р я д к а, чего-то о р г а н и з о в а н н о г о, с о е д и н е н н о г о, п р и л а ж е н н о г о друг к другу в своих элементах. Вместе с тем следует иметь в виду, по крайней мере, два обстоятельства, которые сильно снижают ценность только что описанной зависимости между *ṛtá-* и глагольным корнем. Дело в том, что, во-первых, указанные значения составляют ничтожное меньшинство во всей совокупности значении вед. *ṛ-* (*ar-*) и, во-вторых, даже эти значения в связи с указанными местами из Ригведы определены не наилучшим образом, поскольку они изолированы от основного круга значений ('приводить в движение', 'двигать', 'вздымать', 'возбуждать', 'идти', 'достигать' и т. п.) и, следовательно, лишены указания на идею д в и ж е н и я. В действительности же именно эта идея является ведущей для подавляющего большинства словоупотреблений вед. *ṛ-* (*ar-*): облака, дым, ветер, волны, вода, корабли, песня, голос, гнев, сила, боги, люди, миры «приводятся в движение», и д и н а м и ч е с к и й аспект глагола составляет основной нерв его семантики. Когда это движение направлено к определенной и конечной цели, оно может результироваться как д о с т и ж е н и е некоего состояния, устройство, прилаженность, упорядоченность, т. е. выступать уже как застывшее движение, с подчеркиванием именно с т а т и ч е с к о г о аспекта (ср. *подходить*, т. е. 'идти к…' [динамический аспект], при *подходить* 'соответствовать' [статический аспект]) [18]. Есть основания думать, что и глагольные соответствия в других индоевропейских языках еще хранят следы более раннего состояния, обнаруживающего связи с идеей движения (по всей видимости, целенаправленного, регулярного, контролируемого). Ср. др.-греч. ἀρτύνω 'приводить в порядок', 'выстраиваться' (также 'приделывать', 'прилаживать' и т. п.), ἀρτάω, ионич. ἀρτέω 'вешать', 'привешивать', 'привязывать' (ср. ἄρσις 'поднятие', 'подъем'); арм. *yarem* 'aggiungere', 'congiungere' и даже авест. *arānte* «sie setzen sich fest, bleiben stecken» и т. п., предполагающие, по меньшей ме-

ре, д в и ж е н и е, предшествующее описываемому в этих глаголах переходу к статическому состоянию (или уже достигнутому состоянию покоя, неподвижности).

В вед. *ṛtá-*, которое в силу стандартности своего словообразовательного типа не могло утратить связи с *ṛ-* (*ar-*), идея движения в каком-то виде должна была сохраняться уже на уровне языковой семантики (порядок как выстраивание ряда, его организация во времени и т. п.). Приняв это предположение, можно получить удовлетворительное объяснение некоторым устойчивым образам, в состав которых входит *ṛtá*. Прежде всего стоит напомнить о *ṛtá* в виде к о л е с н и ц ы (Брихаспати восходит «на сияющую колесницу *ṛtá*», ср.: *ā́* ⟨…⟩ *jyótiṣmantaṁ rátham ṛtásya tiṣṭhasi*. RV II, 23, 3)[19] и о богах, выступающих как к о л е с н и ч и е *ṛtá* (*rathī́r ṛtásya no bhava*, RV VI, 55, 1 «будь нам колесничим *ṛtá*», — обращаются к Пушану; ср. *rathī́r ṛtásya* применительно к Агни [IV, 10, 2], к Адитьям [VI, 51, 9; VII, 66, 12; VIII, 83, 3]). Если *ṛtá* метафорически понимается как средство движения, а боги — как те, кто руководит, направляет и контролирует это движение, то для завершения образа недостает п у т и, который проделывает *ṛtá*. Действительно, формула «путь *ṛtá*» (*ṛtásya pathí* [*pánthā*]) принадлежит к числу устойчивых и частых выражений в ведийских гимнах. Ср.: *ṛ t á s y a mitrāvaruṇā p a t h ā́ vām apó ná nāvā́ duritā́ tarema*. RV VII, 65, 3 ʽО Митра и Варуна, мы бы хотели с помощью п у т и вашей *ṛtá* п е р е п р а в и т ь с я через несчастье, как с помощью корабля через воды' (образ движения *ṛtásya pathí* контрастен по отношению к ему непосредственно предшествующему образу препятствия движению, ср. *ánṛtasya sétū* ʽпуты *ánṛta*', т. е. отсутствия *ṛtá*, беспорядка, лжи), ср. также RV I, 128, 2; III, 12, 7; VII, 44, 5; VIII, 31, 13; X, 31, 2; 70, 2 и многие другие (ср. еще *ṛténa* = *ṛtásya pathā́*). Следовательно, «путь *ṛtá*» может быть истолкован как образ развертывающегося в пространстве и времени *ṛtá*, творимого мирового порядка, что опять-таки возвращает нас к динамическим параметрам и этого образа и его истоков. Уже на этом этапе можно думать о том, что динамичность, процессуальность, изменяемость — не только и даже не столько одно из значений слова *ṛtá-* или один из главных смыслов соответствующей концепции, сколько целая сфера, чрезвычайно существенная в ведийской модели мира, выражать которую и призвано вед. *ṛtá-*, наряду с некоторыми другими важными средствами (ср. *три* vice versa *четыре*, *Атман* vice versa *Брахман*, *urú loká* vice versa *áṁhas* и т. п.). Это предположение приобретает дополнительный вес, если вспомнить о двух вариантах построения ведийского Космоса — п е р в о м (и, возможно, более архаичном), ориентированном на статическую картину, в которой все фиксировано, конечно и однозначно детерминировано (одно из основных понятий этой модели — твердая о п о р а, ср. *ādhāra* [от *dhar-* ʽдержать, удерживать'], *ālambana, āśraya*), и

в т о р о м, ориентированном на динамическую схему, которая предполагает развертывание, процессуальность, изменчивость, наличие неопределенности, бесконечность (п о т о к — один из обычных образов этой модели)[20]. Различение этих двух моделей тем более показательно, что каждая из них имеет с в о й закон и с в о ю истину. Если в динамической модели они обозначаются словом *ṛtá-*, то в статической модели закон передается словом *dhárman* (ср. род, позже *dharma-*), относящимся к некоему жестко фиксированному установлению, порядку, связанному с определенным местом, удерживающим этот порядок (ср. *dhar-*), или словом *dhāman* (ср. род), обозначающим сакральный закон Митры-Варуны в его от века данной неподвижности («установленности», от *dhā-* ʽставить’, ʽкласть’ и т. п.; ср. также др.-греч. θέμις, нем. *Gesetz*, рус. *устав*, *уложение* и т. д.)[21]; истина же в статической модели обозначается как *satyá-* (ср. род), от *sant-*/*sat-* ʽсущее’, причастная форма глагола существования (собственно, из и.-евр. **sn̥t-i̯ó-*)[22]. Учитывая внутреннюю форму слов, обозначающих закон и истину статической модели (или в их статическом аспекте), целесообразно допустить, что и связь *ṛ-ta-* и *ṛ-* ʽприводить в движение’, ʽдвигать(ся)’ и т. п., в актуальности которой для ведийского периода не приходится сомневаться, использовалась для выражения закона (порядка) и истины в их д и н а м и ч е с к о м аспекте, в частности, не только в их настоящем (*satyá-* при *sat* ʽсущее’ и ʽреальный мир’), но и в их потенциальности, включающей и будущее.

Подобная семантическая структура вед. *ṛtá-*, как и других слов такого типа, позволяет, наконец, предположить, что *ṛtá-* как нечто производное от движения или связанное с ним не только моделирует динамический аспект внеположного мира в о б щ е м, но и соотнесено совокупностью своих значений с б о л е е д и ф ф е р е н ц и р о в а н н о й картиной мира. Соотнесение же через идею движения вед. *ṛtá-* и описываемого этим словом ведийского Космоса образует лишь исходный пункт, открывающий путь к дальнейшим разысканиям соответствий указанного рода (латентные значения *ṛtá-*: характеристики ведийского Космоса).

Одна из самых основных особенностей ведийской Вселенной состоит в том, что это мир ш и р о к и х п р о с т р а н с т в (*urú loká*), находящихся вовне по отношению к некоему центру, из которого и осуществлен переход в *urú loká*. Этим центром является остаток Хаоса во Вселенной — *áṁhas*, сфера косного, дезинтегрированного, безблагодатного, обуженного и ужасного (ср. авест. *ązah-*, слав. **ǫzъkъ*, **ǫzostь*, лит. *añkštas*, нем. *Angst*, лат. *angor*, *angustus* и т. п.). Ведийский Космос и возникает только в результате выхода из *áṁhas*’а; и только тогда появляется *ṛtá-*: будучи единосущна миру широких и свободных пространств, она описывает их и управляет ими. В *áṁhas*’е для *ṛtá-* нет места: свою подлинность и истинность она обретает только в *urú loká*, здесь

ее дом и двор. Можно полагать, что этот аспект широты внешних пространств, развертывающихся по выходе из некоего центра, отражен не только в концепции ведийской Вселенной и *ṛtá* как миротворящей силы, но и на уровне этимологических связей слова *ṛtá-*. Речь идет о возможности соотнесения *ṛ-tá-* : *ṛ-* (*ar-*) с кругом слов типа хет. *arḫa* 'наружу', 'вовне', 'прочь' (ср. *arḫai̯an*, *arḫai̯a* Adv. 'gesondert', 'extra', 'außerdem')[23], хет.-иероглиф. *arḫa-*, лид. *aara-* 'двор', 'поместье' (как внешнее пространство по отношению к дому); лтш. *āran* 'снаружи', 'вне', *ārā* 'снаружи', 'наружу' (изнутри), 'вовне', 'на воле' (за пределами чего-либо, за границей), *âra, âre*, *ârs* 'Freies', 'freies Feld', 'Äußeres', 'Außenseite', лит. *orañ* 'снаружи', 'там', *óran* 'ins Freie hinaus, heraus', *óras* 'воздух' (как внешнее пространство), *orìnis* 'воздушный', но и 'внешний', 'наружный', алб. *arë* 'поле' и т. п.[24] Некоторые образовании с расширением того же корня продолжают развивать указанные значения, ср.: хетт. *arau̯a-* 'свободный', *arau̯anni-*, то же (*arau̯aḫḫ-* 'освобождать', *arau̯eš-* 'становиться свободным', прусск. *arwis* 'действительный', 'настоящий', 'истинный', 'верный' (ср. *arwiskai* 'конечно', 'действительно', 'разумеется')[25], слав. **orvьn-*: ст.-слав. **равьнъ**, чеш. *rovný*, рус. *ро́вный* и др.; ср. также авест. *ravah-* 'свободное пространство' (при *ravan-*, ср. рус. *рове́сник*), ирл. *róe*, *roi* 'ровное поле' (< **rovesi̯ā*) и т. д. Вместе с тем следует помнить и о случаях естественного «ухудшения» значений в словах этого же корня, в частности, тогда, когда внимание концентрируется не на всем пространстве, обозначаемом корнем **ar-*, а на его пределах, границах (ср. осет. *aræn* 'межа', 'граница' [*fæs-aræn* 'заграница' при лтш. *ār-zemes*] или ряд кельтских фактов). Именно так, возможно, объясняются примеры типа др.-инд. *araṇa-* 'чужой', 'далекий' (откуда и дальнейшее развитие — 'враждебный', 'дикий', ср. авест. *aᵘruna-*), допускающее и иной круг сопоставлений, или лат. *artus* 'узкий' и т. п., о котором см. ниже.

Но ведийская Вселенная по просто широкое, развертывающееся вовне, свободное пространство. Это пространство к тому же организовано в том отношении (по меньшей мере), что оно расчленено, состоит из частей и, следовательно, предполагает две противоположных по смыслу операции, верифицирующих, однако, единое содержание — соста́вность этой Вселенной. Речь идет об операциях членения (анализа) и соединения (синтеза), которые не только результат реконструкции, но реально и вполне осознанно используются в основном годовом ритуале на стыке Старого и Нового года: распадение старого мира (старого пространственно-временного континуума) — расчленение жертвы, понимаемой как образ этого мира; составление (соединение, синтезирование из частей, образовавшихся при распадении) нового мира — собирание воедино членов тела расчлененной ранее жертвы. Этой структурной артикулированности ведийского Космоса можно поставить в соответствие семантику соединения —

разъединения, с очевидностью присутствующую в связанных с вед. *ṛtá-* параллелях из других языков. Ср., если говорить о наиболее синтетическом и целостном образе, прежде всего арм. *ard* (*ardu*) ʽструктура’, ʽорганизация’, ʽустройство’, ʽконструкция’ [26], не говоря уж об исходном и.-евр. **ar-* ʽсоединить’, ʽподходить (друг другу)’, ‘прилаживать’ и т. д. (ср. выше ἀραρίσκω, ἀρτύνω и т. п.). Именно с этим глаголом и связаны такие убедительные параллели вед. *ṛtá-*, *ṛtú-*, как отмеченное у Гесихия ἀρτύς [·σύνταξις], перевод которого идеально обнажает внутренний смысл слова и стоящей за ним концепции [27], или ἀρτύν [·φιλίαν και σύμβασιν], где актуализируется мотив с-хождения, со-ответствия, симпатии, со-глашения, дружбы (ср. мифопоэтическую по своим истокам, но сохраняющуюся еще в раннефилософских и ранненаучных концепциях, например у ионийских натурфилософов, и даже в более поздних «мистических» вариантах научных теорий, идею дружбы элементов (частей), стихий, их взаимную симпатию, сродство; ср. тох. А *ortum* ʽдружба’, *ortune* ʽдружеский’, *ortu-* ʽдруг’, ʽдружеский’, из и.-е. **ar-tu-*) [28]; лат. *artus* ʽсустав’, ʽсочленение’, ʽчлен’, *articulus* то же, но и ʽузел’, ʽколено’; ʽчасть’, ʽраздел’, ʽстадия’, ʽмомент’, ʽпромежуток времени’ (ср.: *in ipso articulo* [*temporis*] в самый критический момент [Terent., Cicero и др.], *in articulo* ʽтотчас’, ʽнемедленно’), ʽслучай’ и т. п. [29] С операциями членения и соединения необходимо связана идея частей целого, их соответствия, соизмеримости, меры. Эти последние значения представлены и в вед. *ṛtá-* (ʽгодный’, ʽподходящий’, ʽприсущий’, ʽсвойственный’, ʽправильный’ и т. п.) и в ряде других примеров, из которых, может быть, особенно важны древнегреческие; ср. ἄρτιος ʽподходящий’, ʽподобающий’ (ἄρτια βάζειν [Hom.], μήδεσθαι [Pind.]); ʽпарный’, ʽчетный’ (ἀριθμός); ʽсоответствующий’, ʽсовпадающий’ (ср.: οἱ φρεσὶν ἄρτια ἤδη [Hom.]); ʽздоровый’, ʽневредимый’; ἄρτιον ʽчетное число’, ἀρτιότης ʽпарность’, ʽчетность’; ʽхорошее состояние’, ʽбезупречность’ и т. п. — вплоть до образований с другими суффиксальными элементами типа ἀριθμός ʽчисло’, ʽсчет’ (ср. др.-ирл. *rīm* ʽчисло’, др.-сев. *rīm* ʽсчет’, др.-в.-нем. *rīm* ʽряд’, ʽпоследовательность’, ʽчисло’; не исключено, что сюда же могло относиться и слав. **rędъ* ʽряд’, о чем см. в другом месте). Если значение числа, числового ряда, объективной меры составляет один полюс в развитии общей идеи соответствия, возникающей как результат сравнения членимых и соединяемых частей целого, то другой полюс составляют примеры, в которых эстетически оценивается совокупность этих частей: ср. др.-греч. ἁρμονία ʽгармония’, но и ʽсоединение’, ʽсвязь’, ʽпорядок’ и т. п., ἁρμόνιος ʽподходящий’, ʽгармонический’ и др. (ср. ἁρμός) [30] (ср. ἄρτισις ʽубранство’, ʽодеяние’ как украшенность). Характерно, что и сама сфера эстетического может обозначаться тем же элементом **ar-t-*, ср. лат. *ars* (**artis*, *i*-основа, ср. Gen. Pl. *artium*) ʽискусство’, ‘τέχνη’ и т. п., *artificium* ʽискусство’, ʽмастерство’,

ʽтехникаʼ и т. д. (в том числе — ‘приемʼ, ʽспособʼ, ʽуловкаʼ, ʽхитростьʼ и др. [31]), *artifex* ʽхудожникʼ, ʽтворецʼ, ʽсоздательʼ, ʽмастерʼ и т. п.; ср., однако, *rītus* ʽритуалʼ, ʽобрядʼ, ʽобычайʼ и др. Пожалуй, уместно отметить различие в эволюции и.-е. **ar-t-* между древнеиндийским (или индоиранским) и древними языками античной культуры Средиземноморья: в первом случае развитие идет в направлении выработки углубленной сакральной концепции универсального характера, во втором — актуализируются общеэстетические или измерительно-технические, логические потенции и.-евр. **ar-t-* (ср. значения ʽспособʼ, ʽметодʼ, ʽприемʼ и т. п., известные, например, и в германских примерах). Впрочем, эти различия не следует ни абсолютизировать, ни преувеличивать: строго говоря, речь идет лишь о преобладающих тенденциях, во-первых, и о создании клише (терминов, формул и т. п.) противоположных типов, во-вторых. Иногда более точно исходная ситуация фиксируется не в связи с вед. *ṛtá-*, рано вырвавшимся в автономную сферу, где развитие смыслов определялось уже надъязыковыми факторами, а в связи с уже упоминавшимся *ṛtú-*, сохранившим, кстати, и более архаичный словообразовательный тип. Несмотря на то, что *ṛtú-*, несомненно, относится к сфере сакральной лексики, оно характеризуется и значениями, указывающими на некую меру (причем нередко в техническом или логическом применении) — ‘времяʼ (Саяна глоссирует *ṛtú-* как *kāla-* ‘времяʼ), ‘определенное времяʼ (фиксированное, установленное, назначенное), ʽподходящее времяʼ, ʽвремя, предназначенное для жертвоприношенияʼ (ср., с одной стороны, временны́е значения в лат. *articulus* или др.-греч. ἁμαρτή ʽодновременныйʼ < *ὅμ- αρτος, а с другой — лат. *rītus* [слово того же корня] как обозначение ритуала) и — далее — ʽправилоʼ, ʽобычайʼ и т. п. Вместе с тем вед. *ṛtú-* необыкновенно четко выражает идею артикулированности Космоса во времени и в пространстве (т. е. способности его члениться на части и соединяться в целое), характерную для ведийского взгляда на мир. Вед. *ṛtú-* своим значением актуализирует фактор членения целого (напр., времени) через распределение его частей; оно обозначает элемент, который рассекает континуум на части. «Отсюда — слово могло легко использоваться для обозначения членения длительности, временно́го континуума и, наконец, наиболее очевидного членения — времени года, сезона в том основном континууме, который составляет год» [32]. Тем самым *ṛtú-* занимает свое особое место в системе, где глагольный корень *ṛ-* обозначает организацию континуума, его артикулированность, *ṛtá-* — сферу организованного, устроенного, артикулированного, *nírṛti-* — противоположную сферу неорганизованного, неартикулированного (т. е. беспорядок, энтропию), *áram* — способ должного распределения (ср. *aratí-*, эпитет Агни как распределителя функций) [33]. Отсюда становится понятным и значение таких форм, как *ṛtúnā*, *ṛtubhis* = ʽв соответствии с распределениемʼ, ʽпо распределе-

нию' ('selon la répartition'), 'в свою очередь', подкрепляемое соответствующими текстами (RV I, 15; II, 36—37), где эти слова сопровождают призывы к богам, перечисленным в строгом, вполне определенном, фиксированном порядке, распространяющемся и на сходное распределение жрецов, божественных и жреческих функций, времен года и т. п.[34]. Этот контекст, где *ṛtú-* обозначает некий с п о с о б, м е т о д организации целого, объясняет наличие подобных же значений и в вед. *ṛtí-* (: нем. *Art*).

При рассмотрении семантики и.-е. **ar-t-* (: **ar-*) и его продолжений в сфере, связанной с организацией пространства, следует учитывать «ухудшенные» значения, которые и здесь возникают примерно по тем же схемам, что были отмечены выше в связи с темой широких внешних пространств (ср. 'далекий', 'чужой', 'враждебный'). Речь идет о случаях, когда акцент на идее членимости, р а з д е л е н н о с т и приводит к забвению уравновешивающей идеи соединения, целостности и появлению смыслов, развивающих тему изолированности, обуженности, враждебности. Достаточно сослаться на лат. *artus* 'узкий', 'тесный'; 'тугой', 'плотный', 'густой'; 'скудный', 'жестокий' и т. п. (при *artiō*, *artō* 'сильно сжимать', 'суживать', 'сокращать' и т. п., ср. исп. *artar*), которое, впрочем, иногда склонны объяснять и иным образом[35], или вед. *ṛtí-* 'нападение' (ср. *sam-áraṇa-* 'борьба', а также *ṛ-* [*ar-*] 'вредить', 'обижать' и т. п.), имеющее соответствия не только в авест. *ərəti-* 'энергия', но и в рус. *рать*, *ретивый*, ст.-слав. **реть** ἅμιλλα, **ретити** ἁμιλλᾶσθαι; др.-греч. ἔρις 'ссора', 'состязание', ἐρίζω 'спорю'; др.-в.-нем. *ernust*, ср.-в.-нем. *ernest* 'борьба', 'серьезность'; лтш. *ẽrruêtiês* 'сердиться' (?) и т. п. (ср. учение о вражде элементов, прениях стихий и т. п.). Аспект частичности, разъединенности («редкости», разреженности), распадении выступает на первое место в таких случаях, как лат. *rārus* 'редкий' (ср. *artus* 'плотный', 'густой'), лит. *rẽtas*, *retė̃ti* 'редеть', 'разрежаться', лтш. *rȩ̃ns*, слав. **rědъk-*, др.-греч. ἀραιός 'тонкий', 'редкий' (ср. ἔρημος 'одинокий', 'пустынный'), тох. A *ārts*, B *arts* 'каждый' (как 'отдельный'?) и глаголах типа др.-инд. *árdati*, *ṛdáti* 'растворяться', 'распускаться' ('течь'), лит. *ìrti* 'распадаться', 'расползаться', 'разваливаться'; слав. **oriti* и т. п. В этой связи получает свое объяснение и вед. *ṛté* 'без', Loc. Sg. от *ṛtá-* 'abgesondert', которое в таком случае могло бы пониматься как 'в разъединении', 'вне связи с …' и т. п.[36] Противоположный ему, но восходящий к общим истокам, аспект подчеркивает именно близость, соседство, временну́ю и пространственную связь расчлененных элементов: помимо уже приводившихся примеров, целесообразно указать на еще одну важную категорию случаев; ср. др.-греч. ἄρτι (Adv.) 'только что', 'совсем недавно', 'как раз теперь', 'ныне', 'сейчас же'[37] (ср. префикс ἀρτι- 'только что', 'недавно', 'очень', 'отлично' и т. п.), лит. *artì* (Adv.) 'вблизи', 'неподалеку', 'возле', арм. *ard* 'только что', 'теперь' (ср. *ard-a-cin* 'новорожденный': др.-

греч. ἀρτι-γενής и т. п. — особенно в связи с семантикой готовности, одновременности, смежности, отмечаемой в ряде продолжений и.-е. **ar-*, **ar-t-*.

Кроме указанных характеристик ведийской Вселенной, имеющих соответствие в слое, определяемом этимологическими связями вед. *ṛtá-*, можно назвать и другие: «видимость» (т. е. возможность воспринимать зрением) манифестаций «невидимой» *ṛtá*, т. е. феноменального мира; «эстетичность» этого мира (т. е. высшая упорядоченность, гармония, красота); воспроизводимость его в слове (аспект принципиальной воплощаемости); сакральность мира и его основных элементов как в их синхронном состоянии, так и в их становлении (сакрализованность операций сотворения мира). Некоторые из этих характеристик уже так или иначе затрагивались в связи с этимологическим анализом соответствий вед. *ṛtá-* (: *ṛ-*/*ar-*). В других случаях можно отослать не только и не столько к этимологии, сколько к соответствующим контекстам, в которых эти же языковые элементы используются для обозначения и передачи отмеченных свойств ведийской Вселенной и моделирующего ее понятия *ṛtá*. Здесь можно ограничиться лишь минимальными разъяснениями. Воплощенность *ṛtá* в с л о в е следует как из многочисленных содержательных описаний, так и из установленной Людерсом возможности понимать вед. *ṛtá-* как обозначение к у л ь т о в о й с а к р а л ь н о й п е с н и [38], с чем согласуется употребление *ṛtá-* при глаголах речи (ср. *ṛtáṁ vadann…* RV IX, 113, 4; *ṛtáṁ śáṁsanta...* X, 67, 2 и т. п.) и такие употребления самого глагола *ṛ-* (*ar-*), как *stóman iyarmi*. RV I, 116, 1 ʻя пою славуʼ (собств. — ʻподнимаю восхвалениеʼ) или *íyarti vā́cam*. II, 42, 2 ʻон поднимает голос (речь)ʼ. Подобные контексты, действительно, дают основания для постулирования связи типа: *ṛ-* ʻподнимать (голос)ʼ → ʻпроизносить (слово)ʼ и т. п. — *ṛ-ta-* как ʻпроизнесенноеʼ, ʻспетоеʼ, т. е. выраженное в слове (ср. также и composita типа *ṛta-vādin-*, *ṛta-stubh-* и т. п.) [39]. Эстетическая отмеченность *ṛta*, очевидно, отражена в ее эпитетах из семантического поля «сияющий», «блестящий», «связанный со светом» — и — косвенно — в особой мифологеме о вызволении солнца из тьмы посредством *ṛtá* [40]. Сакральный аспект *ṛtá* тем более не вызывает сомнений, и, опуская многое важное, здесь уместно сослаться на связь *ṛtá* с к л я т в о й [41] как выражением в е р н о с т и (соответствия) с о е д и н я е м ы м элементам и, следовательно, как образом и самой *ṛtá* и управляемого ею Космоса, а также на исключительно широкое использование элемента *ṛtá-* в сакральном именослове. Архаичность этой традиции подтверждается, по меньшей мере, индо-иранскими ее истоками [42]. Не следует упускать из вида и обожествленность *ṛtá* в ведийском и наличие особого персонифицированного иранского божества *Arta* [43]. Наконец, обнаружение обширнейшего общего фонда индо-иранских поэтических формул с ключевым словом *ṛtá-*/*aša-* [44] снова возвращает нас к теме с а к р а л ь н о й отмеченности соответст-

вующего понятия. Она же в свою очередь многое объясняет в возникновении той парадоксальной ситуации семантического сгущения, когда «синхроническое» и «диахроническое» идут бок о бок, взаимно отражаясь друг в друге. Вед. *ṛtá* реализует именно такую ситуацию.

Примечания

[1] Ср., в частности, в связи с рассматриваемой в настоящей статье темой: «Since from the point of view of an historian of religion such an Aryan figure as *Ṛta*/*Aša* can be studied as an entity in its own right, comparable with Greek *Thémis* and Egyptian *Ma-a-t*, the hotly disputed question as to how *ṛta* should be translated in a modern European language would seem to be of little relevance to the archaic religion itself 〈…〉 Since the results of modern research do not seem to contradict the working hypothesis that archaic religions have a systematic character, t h e p r o p e r o b j e c t o f r e s e a r c h i s t h e t o t a l s y s t e m a n d t h e f u n c t i o n o f a c e r t a i n e n t i t y i n i t (разрядка наша. — *В. Т.*). For such a study the e t y m o l o g y o f a n a m e i s i n t h e m a j o r i t y o f c a s e s o f l i t t l e h e l p, just as the etymology of the name Christ explains next to nothing of what He stands for, either in Christian theology or in the mind of the believer. Agni, for instance, is no doubt a central figure in the Vedic pantheon but our knowledge that the appellative noun *agní* means fire does not explain the importance attached to God Agni, nor his particular functions and qualities, such as his wisdom 〈…〉 It is necessary to stress that a methodological approach which starts from the meaning fire and then tries, in an accumulative way, to explain the various aspects of the god from this basic idea would lead nowhere: most likely, the starting point would induce the student to overlook some of the fundamental aspects» (*F. B. J. Kuiper*. *Ahura Mazdā* 'Lord Wisdom?' // Indo-Iranian Journal. 1976. V. 18: 26—27).

[2] Само наличие этих связей не противоречит ранее приведенному тезису о независимости «синхронно-функционального» от «исторического». Прежде всего принципиально важна сама возможность таких связей, хотя бы в ч а с т и случаев. Кроме того, есть основания думать о двух типах (тенденциях) семантической организации слова, один из которых ориентирован на предельное забвение собственных истоков и легкую включаемость в систему иных связей (внешних по отношению к исходному ядру), а другой — на максимальное использование унаследованной системы смыслов, постоянное обращение к ним, их оживление и развитие. Соответственно можно говорить и о двух типах текстов. Во всяком случае несомненна гетерогенность семантических тенденций в языке.

[3] Иное выражение той же (в принципе) зависимости — прямая связь между структурой семантической парадигмы слова (набором семем) и правилами синтагматического развертывания этой структуры в тексте (в частности, в мифопоэтическом).

[4] Тот факт, что реально далеко не все слова «полиэтимологичны», объясняется не непоследовательностью в действии языковых механизмов, а более общими принципами, в частности, принципом экономии, в свою очередь объясняемым необходимостью вхождения данного слова в другие (уже надъязыковые) системы. Обращение к языку

поэзии, религии, философии (сфера «онтологической» этимологии) и соответствующим текстам убедительно демонстрирует ситуацию, когда даже самые этимологически ясные и однозначные слова (со «стопроцентной» этимологией) начинают обрастать окказиональными этимологическими решениями, которые, кстати, со временем могут и в общеязыковом употреблении пониматься как описание основных семантических зависимостей, давая тем самым специалистам материал уже для чисто «научных» этимологий. Такой переориентации особенно способствует утрата очевидности и непосредственности «основных» семантических мотивировок, приводящая к ускоренной автономизации (аналогичной фонологизации вариантов фонемы) «неподлинных» этимологий, которые приобретают статус «подлинных», «научных», «бесспорных» и т. п.

[5] Ср. ситуацию зеркального отражения мира вещей (реалий) в мире слов и отрицательные следствия из этой ситуации.

[6] См. *О. М. Мандельштам*. Слово и культура // О поэзии. Л., 1928: 9. Ср. там же: «Как же быть с прикреплением слова к его значению: неужели это крепостная зависимость? Ведь слово не вещь, его значимость нисколько не перевод его самого...».

[7] В этой области многое было сделано в трудах по философии языка. Ср., в частности: *Г. Г. Шпет*. Эстетические фрагменты. II. Пг., 1923.

[8] Подробнее о *ṛtá*- см.: *H. Lüders*. Varuṇa. I—II, (Varuṇa und das Ṛta). Göttingen, 1951—1959; *H.–P. Schmidt*. Die Begriffe *Ṛta* in Veda und *Aša* im Avesta. Wiesbaden, 1957; *H. D. Velankar*. Ṛta und Satya in Ṛgveda. Summaries of Papers, Bhubaneshwar, 1959; *L. Renou*. Études védiques et pāṇinnéennes. XIII—XIV. Paris, 1964—1965; *G. Ramakrishna*. The Concept of *Ṛta* and the Ethical Element in Vedic Literature // Vedanta kesari 1967. V. 54: 154—160; *Б. Л. Огибенин*. Структура мифологических текстов Ригведы. М., 1968: 48—51; Ригведа. Избранные гимны. М., 1972: 141—142, 146—147; 304—309 и др.

[9] См. подробнее: *Mayrhofer* I: 122—123; Pokorny I: 56—57; *É. Benveniste*. Vocabulaire des institutions indo-européennes. T. II. Paris, 1969 (Livre 5. Chap. 1) и т. п.

[10] Существенное уточнение заключается в том, что эксплицитность этих смыслов является в данном случае выражением предельно благоприятной для исследователя ситуации. Чаще, однако, приходится иметь дело с реконструкцией смыслов, подтверждаемой внешними сравнениями и согласующейся с тем, что уже известно о понятии *ṛtá*.

[11] См.: *H. Lüders*. Op. cit. II: 420 и сл. «die Wahrheit /des Kultliedes/»: «Die folgende Untersuchung hofft zu zeigen, ⟨…⟩ daß dieses Substantiv *ṛtá* nur e i n e Bedeutung hat, nämlich «Wahrheit», worunter zwar auch die einfache Wahrheit im alltäglichen Sinne zu verstehen ist, darüber hinaus aber die Wahrheit als magisch wirksame kosmische Potenz, die im Mittelpunkt einer bisher nicht klar erkannten und gewürdigten gemeinarischen Weltanschauung steht» (S. 405) — с учетом возражений Г. Ольденберга против принятия этого значения, предложенного еще на рубеже 10-х годов Вакернагелем и фон Андреасом (см. *H. Oldenberg*. Zur Religion und Mythologie des Veda. 1. *ṛtá*- // NGGW. 1915: 167—180).

[12] Не случайно, что так называемая «онтологическая» (философская) этимология, начиная (отчетливо) с Упанишад или Платона, ориентирована исключительно на такого рода слова-концепции и предполагает нахождение наиболее интенсивного (глубинно-языкового) смысла слова, который осветил бы внутренним светом и все ключевые смыслы стоящей за словом концепции.

[13] См.: *É. Benveniste*. Noms d'agent et noms d'action en indo-européen. Paris, 1948: 87—95, 112—113. Ср.: «**-tu-* dénote l'action comme subjective, émanant du sujet et l'accomplissant en tant que prédestination ou disposition interne, déploiement d'une virtualité ou pratique d'une aptitude personnelle, dirigée toujours dans le même sens; **-ti-* indique l'action objective, réalisée hors du sujet par un accomplissement fini en soi-même et sans continuité; apte à caractériser toute notion «effective» sur le plan noétique ou dans une acception concrète» (P. 113). Ср. также: *F. Bader*. Emplois récessifs d'un suffixe indo-européen **-tu* // BSL. 72. 1977: 73—127.

[14] Симптоматично, что именно эти критерии выступают в качестве основных в философской концепции движения Нагарджуны (ср. «Mūlamadhyama-kakārikās». II).

[15] Ср.: «*ṛtú-* note le facteur de répartition, l'élément qui sectionne pour ainsi dire une continuité ou la portion ainsi sectionnée». См.: *L. Renou*. Védique *ṛtú-* // Archiv Orientální. 1950. V. XVIII: 433. Ср. также: *É. Benveniste*. Op. cit.: 88 (*ṛtú-* «temps préscrit pour le culte»).

[16] Ср.: «fügen, passen, mehrfach und vielleicht ältest vom planmäßigen Aufeinanderlegen beim Holzbau (auch Steinbau?? Meringer // IF 17. 124) und vom Aufstapeln von Hölzern, aber auch vielfach auf geistiges Zurechtlegen, Berechnen übertragen», см.: *Pokorny* I: 55 и еще раньше: *P. Persson*. Beiträge zur indogermanischen Wortforschung. Uppsala, 1912: 632 и сл., 666, 741 и сл., 856.

[17] Ср.: *H. Grassmann*. Wörterbuch zum Rig-Veda. Wiesbaden, 1955: 99 (ср. ʻmeet with', ʻfall upon or into' и т. п., *Monier–Williams* I: 223). Глаголы с превербами также иногда реализуют сходные значения.

[18] Ср.: *sánemi cakrám ajáram v í v ā v ṛ t a uttānā́yāṁ dáśa yuktā́ v a h a n t i*
sūryasya cákṣu rájasa i t y ā́vṛtaṁ tasminn á r p i t ā bhúvanāni víśvā

ʻВертится нестареющее колесо [scil. — солнце] вместе с ободом; везут десятеро [scil. — кони солнца], впряженные в горизонтальное [scil. —дышло];

Глаз солнца д в и ж е т с я, даже покрытый мглою.

В нем п о м е щ е н ы все существа' (RV I, 164, 14).

Характерные примеры употребления *ṛ-* (*ar-*) относятся к описанию насаживания колеса на ось (движение определенного рода → фиксированное состояние) или спиц на колесо, ср. др.-инд. *ará-* ʻколесная спица' (: *ar-*) *aratí-*, слово с не вполне ясным значением, определяемым П. Тиме как ʻSpeichenkranz', ʻGesamtheit der Speichen' (см.: *P. Thieme*. Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda. Halle, 1949: 26 и сл.). Ср. также: *H. Lüders*. Op. cit. II (10. Das Ṛta unter dem Bilde des Wagens: 457—461).

[19] Не исключена и звукоизобразительная ориентация этого образа (*rátham ṛtásya*), имеющего тенденцию к дальнейшей дифференциации, ср. поводья (вожжи) *ṛtá* (*ṛtásya raśmím*. RV V, 7, 3), упряжка *ṛtá* (*ṛtásya yóga*. III, 27, 11, ср. *ṛtáyukti-*, *ṛtayúj-* и др.) и т. д. Ср. еще *ṛtásya tántu*, о натянутых нитях (пряже) истины (напр., в RV IX, 73, 9 и др.).

[20] См.: *B. Heimann*. Fixity or flow, determination or flux: two human attitudes // *B. Heimann.* Facets of Indian Thought. London, 1964: 60—69. В этом контексте первой модели соответствует *in-stitutio* (: *stare*), а второй — *in-itio* (: *ire*) как обозначение начала, вступления, творческого импульса. Отражения этих двух моделей пронизывают и всю структуру языка, о чем см. особо.

[21] Впрочем, в Ригведе известно сочетание *ṛtá-* с *dhā-* и *dhāman* (ср.: I, 71, 3; VII, 36, 5; VIII, 27, 19; ср. также *Ṛtádhāman* как эпитет Вишну и Индры и, может быть,

nom. pr. *Artatama* у митаннийцев; известны и авестийские соответствия к *ṛtásya ... dhāman*), которое, однако, не противоречит сказанному, поскольку — в принципе — в таких случаях речь могла бы идти лишь о начале (об установлении) *ṛtá-*, но никак не о характере самого *ṛtá-*. Людерс (Op. cit.: 476 и сл.), однако, настаивает на том, что в обоих случаях сочетания *ṛtám dhā-* слово *ṛtá-* обозначает песню («Lied»). О *dhāman* см.: *J. Gonda*. The Meaning of the Sanskrit Term *dhāman*. Amsterdam, 1967.

[22] Помимо др.-перс. *hašiya-*, авест. *haiÞya-* ʽистинный', ʽподлинный' (ср. х.-сакск. *haṭhṭha-* ʽистина' и т. п.), заслуживает особого внимания прагерм. **sanþa-*, откуда др.-сев. *sannr*, др.-англ., др.-сакс. *sōđ*; хетт. *asant-* и др. К соотношению *ṛtá-* и *satyá-* см.: *H. Lüders*. Op. cit. II: 633—643: *ṛtá-* обозначает исключительно истину высказанного слова или мысли (635); *satyá-* имеет более широкую сферу употреблений (о лицах, вещах — конкретных и абстрактных [ср. показательное определение *Brahman*'а как *satyasya satyam*], без ограничений, касающихся выражения в слове или в мысли, 636—637). Однако уже довольно рано появляются примеры, в которых *ṛtá-* и *satyá-* сосуществуют. Если в некоторых из них можно наметить семантические различия (ср. известное *ṛtáṁ ca satyaṁ cābhī́ddhāt tápasó'dhy ajāyata*. RV X, 190, 1 ʽзакон и истина родились из воспламенившегося жара…' или ʽдинамическая истина и статическая истина…' и т. п.), то в других примерах различия, видимо, стерты окончательно или во всяком случае недоказуемы (ср. *satyáṁ ca ṛtáṁ ca cákṣuṣí*, AV IX. 5, 21 «*satyá-* и *ṛtá-* [суть] оба глаза…»).

[23] См.: *Friedrich* I: 29; *L. Zuntz*. Die hethitischen Ortsadverbien *arḫa*, *parā*, *piran*… München, 1936: 12 и сл.

[24] Но здесь уже начинается рубеж, на котором возникает необходимость решить вопрос о характере связи этих слов с и.-е. названиями паханья, пахоты, пашни: др.-греч. ἀρόω, лат. *arō*, ср.-ирл. *airim*, готск. *arjan*, лит. *árti*, лтш. *ar̃t*, слав. **orati* и т. п.

[25] Не исключено, что сюда можно было бы присоединить и лит. *arvas* ʽсвободный' (если оно не из *ar̃dvas*, *er̃dvas*, что, однако, тоже не очевидно).

[26] Но и ʽукрашение' (естественное развитие значения, связанное с положительно-приемлющей оценкой самого факта структурирования целого; ср. мотив «украшенности» космоса и его соответствие в этимологии др.-греч. κόσμος, а также другие случаи «эстетизации» значения и.-евр. **ar-*, см. ниже).

[27] В этой связи нельзя пройти мимо того факта, что и ведийская Вселенная «синтактична» *par excellence* (σύν-ταξις; как ʽстрой', ʽустройство', ʽпорядок', ʽсочетание', ʽсвязь', ʽсоюз', ʽсистема' [ср. σύνταξις τῶν μερῶν. Arist.]): она со-ставлена из частей, вытесанных (др.-инд. *takṣ-* : др.-греч. ταξ-, τακτ-, τεκτ- и как способ и результат применения этого действия — τέχνη; ср. и другие соответствия — авест. *tašō*, *tašta*, слав. **tesati*, лит. *tašýti*, лат. *texo*, ср. образ космической пряжи, ткани, текстуры, и др.) божественным Первотворцом-плотником (*takṣan-*, ср. др.-греч. τέκτων). В этом смысле очень показателен фрагмент RV I, 119, 7: *yuváṁ vándanaṁ nírṛtaṁ jaraṇyáyā ráthaṁ ná dasrā karaṇā́ sám invathaḥ* ʽВандану, развалившегося (распавшегося) от дряхлости, вы собираете (составляете), о удивительные, как мастерá — колесницу». Ср.: *L. Renou*. Études védiques… T. XVI. 1967: 21 (*nir-ar-* : *sam-inv-*). Не менее интересны факты, подтверждающие сочетания типа *ṛtá-* & *takṣ-*, ср. также персеполит. nom. pr. *Ir-da-tak-ma* (= *Ṛtatakma*). См.: *M. Mayrhofer*. Onomastica Persepolitana. Das altiranische Namengut der Persepolis-Täfelchen. Wien, 1973 (8.606) и др.

[28] И.-е. **ar-tu-* дало бы тох. **ārtu-*, в котором **ā* > *o* вследствие умлаута под влиянием *u* в следующем слоге. См.: *А. Ван Виндекенс*. О некоторых необъясненных тохарских словах // Этимология. 1972. М., 1974: 145; *Idem*. Le Tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes. V. I. Louvain, 1976: 342.

[29] Ср. исп. *articular* 'связывать', 'соединять','сочленять' и т. п. Сюда же относятся и многочисленные случаи кодирования этим же корнем конкретных «соединительных» конструкций — рука, локоть, плечо, колено, весло и т. п. Ср. др.-инд. *arítrá-*, *īrmá-*, др.-греч. ἅρμα, лат. *armus*, *armillae*, гот. *arms*, арм. *armukn*, прус. *irmo*, ст.-слав. рамо и т. п. В еще большем удалении находятся элементы, выражающие синтаксическое соединение (ср. лит. *ir̃*, др.-греч. ἄρ и т. д.) и рассмотренные особо.

[30] См.: *B. Meyer*. Ἁρμονία. Bedeutungsgeschichte von Homer bis Platon. Zürich — Freiburg, 1932.

[31] Исп. *arte*, помимо этих же значений, знает и такие, как 'невод', 'рыболовная сеть'; 'логика' и др.

[32] См.: *L. Renou*. Védique *ṛtú-*: 443. Ср. авест. *ratu-* 'период' и т. п. (в У. I. 17 *ratu-* относится к обозначению дней, месяцев, времен года, годов).

[33] См.: Там же: 436—437; *L. Renou*. Védique *nírṛti-* // Indian Linguistics. 1955. V. XVI (= S. K. Chatterji Commemoration Volume. Calcutta, 1955: 11—15).

[34] Ср.: «le mot *ṛtú-* désigne ici très précisément la «fonction» distributive en vertu de laquelle officiants et dieux sont liés les uns aux autres suivant un système stable, à des fins déterminées (*L. Renou*. Védique *ṛtú-*: 432—433).

[35] См. *Ernout—Meillet*^{3} I: 88 и др.

[36] Впрочем, есть попытки и иного понимания значения *ṛté*, см.: *H. Lüders*. Op. cit. I: 427—428.

[37] Но и 'справедливо', 'правильно', 'истинно' (как и в вед. *ṛtá-*).

[38] См.: *H. Lüders*. Op. cit. I: 421—439, 442—446.

[39] Ср. трактовку *ṛtá* как места поэтического вдохновения и мистического видения (там же: 610 и сл.).

[40] Там же: 641—643.

[41] Там же: 655 и сл.

[42] Об иранском материале см.: *F. Justi*. Iranisches Namenbuch. Murburg, 1895: 31—39; *В. И. Абаев*. Скифский язык // Осетинский язык и фольклор. I. М.—Л., 1949: 155—156; *L. Zgusta*. Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste. Prag, 1955: 68, 70; *Idem*. Kleinasiatische Personennamen. Prag, 1964: 99—103 (?); *A. Kammenhuber*. Die Arier im Vorderen Orient. Heidelberg, 1968: 255; *M. Mayrhofer*. Onomastica Persepolitana… (8); *Idem*. Zum Namengut des Avesta. Wien, 1977: 20—21; *R. Zadok*. Iranian Names in Late Babylonian Documents // Indo-Iranian Journal. 1975. V. 17: 245 и др.

[43] Ср.: «Ahuna-Vairya», одну из важнейших малых зороастрийских молитв, в связи с темой *Arta*. См.: *W. Hinz*. Zum Ahuna-Vairya-Gebet // Indo-Iranian Journal. 1960. V. 4: 154—159 (подведение итогов дискуссии по этому тексту).

[44] См.: *Mayrhofer*. 4: 654—655 (с литературой вопроса).

1981

ДР.-ИНД. *PRATHAMÁ-*: К РЕКОНСТРУКЦИИ ОДНОГО ИЗ ВАРИАНТОВ ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ КОНЦЕПЦИИ «ПЕРВОГО»

Как известно, др.-инд. *prathamá-*, засвидетельствованное уже в древнейших ведийских текстах, представляет собою порядковое числительное со значением ʽпервыйʼ, склоняющееся как прилагательное и семантически связанное, соотносимое с количественным числительным *éka-* ʽодинʼ. Так же известно и то, что «один», строго говоря и уж во всяком случае по происхождению, вообще не является числительным [1], а если говорить о древнеиндийском и других индоевропейских (и не только индоевропейских) языках, только оно из всех количественных числительных формально никак не связано с обозначением «первого», ср. др.-инд. *éka-* : *prathamá-*, др.-греч. εἷσ : πρῶτος, лат. *unus* : *primus*, ст.-слав. **єдинъ** : **прьвъ** и т. п. Более того, ни «один», ни «первый» по сути дела не требуют счетной операции — их достаточно указать-выделить («этот», «именно этот»). Все же другие элементы числового ряда сохраняют формальное единство соответствующих количественных и порядковых числительных (исключения редки и, как правило, объяснимы, ср. *два* : *второй*), ср. др.-инд. *dvá-* : *dvitī́ya-*; *tri-* : *tṛtī́ya-*; *catúr-* : *turī́ya-* (из индо-иран. **(k)tur(ī́)i̯a-*, ср. мл.-авест. *ā-xtūirīm* ʽчетырежды' — к и.-евр. **kᵘ̯tur-*) [Mayrhofer EWAI I, 1990, Lief. 7, 526—527; I, 1991, Lief. 9, 657]; *páñca-* : *pañcamá-* (*pañcathá-*); *ṣaṣ-* : *ṣaṣṭhá-*; *saptá-* : *saptamá-* (*saptátha*); *aṣṭá-* : *aṣṭamá-*; *náva-* : *navamá-*; *dáśa-* : *daśamá-*.

Обе вышеназванные «известности» дают основания (сильнее — являются своего рода императивами) считать, что *prathamá-*, с одной стороны, продолжает оставаться не до конца решенной проблемой и, с другой стороны, что варианты нового и более адекватного объяснения происхождения этого слова все еще не исчерпаны. Надежды на объяснение лежат в сфере происхождения

слова, т. е. отсылают к так называемому н а ч а л у (*ágra-*), первому разу («в первый раз»), прецеденту, из которого все возникло и к которому возвращаются в ритуале и в языковой памяти.

Естественно, что, выдвигая новую точку зрения, приходится обращаться к уже имеющимся попыткам объяснить этимологию исследуемого слова, особенно последним по времени. Дважды за последние 40 лет к этимологии *prathamá-* обращался М. Майрхофер. В первой версии форма слова определяется как Superlativ к *prá*, слову, обозначающему направленность вперед, изнутри вовне, наружу. При этом указывается, что неясным остается элемент *-th-*, который, однако, по мнению автора, получает поддержку в реконструируемой праиранской форме, содержащей *th*, а именно **parþama-* (как бы параллельная паре иран. **pra-tama-* [ср. авест. *fratəma* : др.-инд. *pratamā́m*]), которая и рассматривается как первичная (к тому же указывается и Comparativ от того же *prá* — *pra-tarám*), см. [Mayrhofer. II. Lief. 13. 1959: 363—364]. Конечно, несмотря на все усилия Майрхофера именно элемент *-th-* остается самым слабым местом в объяснении, тем более что его функция в данной ситуации совсем не выяснена[2]. Не случайно, что в последней по времени версии объяснения этого слова [Mayrhofer. II Lief. 13. 1993: 179] тот же исследователь вовсе не касается самого элемента *-th-* и говорит об индоиранском составном суффиксе **-thama-*, предлагая видеть в нем суперлативное *-tha-* и *-ma-*, возможно, как результата контаминации из *-tama* и *-tha-* со ссылкой на [Wackernagel J., Debrunner A. 1930, S. 404—405] и др.

Основная идея, лежащая в основе предлагаемого здесь объяснения слова *prathamá-* и опирающаяся прежде всего на семантические аргументы как в узком смысле, так и в широком, исходящем из того, как могли представлять себе древние арии контекст, мотивирующий обозначение некоего важного явления словом *prathamá-*, покоится на совершенно иных принципах. Прежде всего значение ‘первый’ (как и ‘ранний’, ‘главный’ и т. п.) н е является мотивацией внутренней формы слова *prathamá-*, во всяком случае в истории развития смыслов, связываемых с этим словом. Если уж исходить из наиболее авторитетного источника, каковым является текст «Ригведы», и из набора значений слова *prathamá-* в нем, то представляется почти очевидным, что мотивирующим слово смыслом оказывается не «первость», а «начальность», некая исходная ситуация. Кстати, слово *prathamá-*, когда оно выступает как наречие (Adv.), нередко как раз и актуализирует этот смысл «начальности», ср.: *Divás pári p r a t h a m á ṃ jajñe agnir asmád d v i t ī́ y a m pári jātávedāḥ* | *t ṛ t ī́ y a m apsú nṛmáṇā ájasram índhāna enaṃ jarate svādhī́ḥ* [Rv. X, 45, 1] «В н а ч а л е с неба родился Агни, во в т о р о й раз — от нас, знаток [всех] существ, | В т р е т и й раз — в водах. Его, неослабевающего, воспевает, зажигая, тот, чья мысль мужественна, чьи намерения прекрасны». Разумеется, и

prathamám здесь можно было бы перевести как «в первый раз», но это было бы предпочтением экстенсивному способу перевода перед интенсивно-сущностным. Когда это слово выступает в функции наречия (*prathamám*, *prathamatas*), то в ключевых контекстах именно начало — ʻсначалаʼ, ʻпрежде всегоʼ, т. е. по сути дела ʻдо всегоʼ, и, строго говоря, этот корень *prath-* обозначает ту грань, которая отделяет состояние «до» от состояния «после», которая одновременно является и последним моментом «до всего» и первым моментом, когда началось само это начало. Более того, можно настаивать на том, что корень *prath-* точно указывает и на содержание этого начала, на то, с чего оно началось, в чем оно состояло и какова была мотивация идеи «первости» и импульс к выстраиванию главной формы организации-порядка — числовой, ставшей одной из самых ранних версий языка космологии, когда большой мир-вселенная еще был строго соотнесен, поэлементно, с малым миром-человеком[3], а следовательно, и языка антропологии.

Вот этот двуединый «космо-антропный» контекст и подводит непосредственно к предлагаемой здесь гипотезе о семантической мотивировке понятия «первости», иначе говоря, к этимологии слова *prathamá-*, выступающего в текстах «Ригведы» уже в грамматикализованном виде как обозначение порядкового числительного «первый», сохраняя, правда, при этом и те смыслы, употребления и контексты, которые позволяют отчасти судить и о том этапе в развитии смыслов этого слова, когда оно еще не вошло в стадию грамматикализации.

Представляется, что ближайшим и обладающим наибольшей экспликативной силой в отношении др.-инд. *prathamá-* является глагол *prath-*, обозначающий рас-ширение, рас-тягивание и встречающийся в «Ригведе» шесть десятков раз. Этимология этого слова, несмотря на частности в реальной реконструкции формы слова, не вызывает сомнения. Др.-инд. *prath-* возводится к и.-евр. **plĕ̄t-* / **plŏ̄t-* / *plət-* [Pokorny 1959 S. 833—834] или — в более дифференцированной записи — к и.-евр. **pleth*$_2$*-* [Mayrhofer. II. Lief. 13. 1993: 178—179]. Слова этого корня обнаруживаются в подавляющем большинстве групп индоевропейской языковой семьи; правда, как правило, в качестве первичной формы выступают существительные и прилагательные, образованные от этого корня, в отличие от древнеиндийского в том отношении, что в нем представлен и первообразный глагол *prath-* (*prathate*), и именные образования *práthas* ʻрас-тяжениеʼ, *sa-práthas*, *su-práthas*, *prathimán-* ʻширокое растяжениеʼ, ʻширотаʼ, *prathiṣṭha-* ʻвытянутыйʼ, ʻрастянутыйʼ (в Superl.)[4] и др., о чем см. дальше. Разумеется, и глагол *prath-* разнообразится наличием разных префиксов (в «Ригведе» — *abhi*, *ā-, ni-*, *pari-*, *vi-*). Ближайшие параллели к *prath-* отмечены в мл.-авест. *fraθa. sauuah-* ʻdie Kraft verbreitendʼ (*fraθant-*, см. [Bartholomae 1904: 983]), а также в дардских языках, не говоря уж о продол-

жениях *prath-* в средне- и новоиндийских языках [Turner 1966, № 488а; Turner 1985. 14707; Mayrhofer. II. Lief. 13. 1993: 178—179] [5].

Вместе с тем нужно напомнить, что с др.-инд. *prath-* (полная ступень корневого гласного), как и с соответствующим корнем в индоевропейских языках, связаны и слова с нулевой ступенью корневого гласного (рефлексы и.-евр. **pl̥ət-,* см. [Pokorny 1959: 833—834]). Ср. др.-инд. *pr̥thú-*'широкий', ʽдалекий', ʽбольшой', ʽрастянутый' и т. п.; *pr̥th*(*i*)*vī́* ʽземля' (в функции Матери-Земли, обожествленной Земли), *pr̥tha-* ʽладонь', название меры длины: *pŕ̥thak* ʽотдельно', ʽобособленно' (т. е. на большом расстоянии от исходной точки, от центра); *pr̥thutā* ʽвеличина', ʽобъем' и т. п. [6], ближайшие параллели к которым — в мл.-авест. *pərəθu* (иран. **pr̥θu-*), входящем в ряд фразеологизмов, общих с ведийскими и безусловно относимых (по меньшей мере) к индоиранскому наследию [7].

Особое внимание привлекает обозначение земли как широкой, расширенной — *pr̥th*(*i*)*vī́* : *pr̥thú-*. Несомненно, в ведийскую эпоху да и позже языковое сознание прочно связывало эти слова и потенциально ориентировалось на модель *pr̥thú* & *pr̥th*(*i*)*vī́*, своего рода эксплицированную figura etymologica. Но земля понималась как широкая и тогда, когда ее языковое обозначение не отсылало к идее широты-расширения, ср. сочетания *bhū́mi-* (*bhū́mī*) и *kṣam-*, обозначающих землю, с *urú-* ʽширокий', ʽпространный', ʽнеобъятный' — *surétasā pitárā bhū́ma cakratur urú prajā́yā amŕ̥taṃ várīmabhiḥ* [RV I, 159, 2] «Двое родителей с прекрасным семенем создали для потомства землю, широкую, бессмертную, с широкими просторами»; *paprā́tha kṣā́m máhi dáṇso ùr vī́m* [RV VI, 17, 7] «Он расширил землю — великое чудо! — широкую» (об Индре) и т. п. [8].

Но более существенно, конечно, то, что в ведийских текстах и глагол, связываемый с землей как субъектом или объектом (в этом последнем случае субъектом оказываются боги, прежде всего Индра, но также Митра-Варуна и др.), несет в себе значение рас-ширения—рас-пространения—рас-тягивания. И здесь снова неизбежная встреча с глаголом *prath-*, чаще всего входящим в узкий контекст с землей, обозначаемой именно как *pr̥thivī́*. Ср.: *sá dharayat pr̥thivī́m papráthac ca vájreṇa hatvā́ nír apaḥ sasarja* | *áhann áhim*… [RV I, 103, 2] «Он укрепил землю и расширил [ее]. Убив ваджрой [Вритру], он выпустил течь воды. | Он убил змея…» (характерно, что этот подвиг Индры, собственно, и образует начало космологии); — *sá dhārayat pr̥thivī́m papráthac ca*… [RV II, 15, 2] «Он удержал землю и расширил [ее] и…» (об Индре); — *prathiṣṭa yā́man pr̥thivī́ cid eṣām* [RV V, 58, 7] «Сама земля расширилась во время их похода»; — *Índrasomā* ⟨…⟩ *aprathatam pr̥thivī́m mātaraṃ*… [RV VI, 72, 2] «О Индра-Сома, ⟨…⟩ вы широко простерли землю-мать» (к Индре-

Соме); — *tát pṛthivī́m a p r a t h a y a s, tád astabhnā utá dyā́m* [RV VIII, 89, 5] «То р а с п р о с т е р т ы з е м л ю, то укрепил даже землю»; — *yá ṛténa sū́ryam ā́rohayan. divy á p r a t h a y a n pṛthivī́m m ā t á r a m v i* ⟨…⟩ [RV X, 62, 3] «[Вы], которые праведным трудом подняли солнце на небо, р а с п р о с т р а н и л и з е м л ю - м а т ь ⟨…⟩»; ср. также *dīrghám p ṛ t h ú sádma p a p r a t h e p ā́ r t h i v a ṃ* [RV V, 87, 7]: с обыгрыванием и отсылкой к мотивам шири, расширения и земли, ср. звуковой комплекс *p-r*/*ṛ-th-*).

Уместно обратить внимание на то, ч т о может выступать субъектом и/или объектом при глаголе *prath-* ʻраспространять(ся)ʼ, ʻрасширять(ся)ʼ. Несомненно, что основную массу примеров в этом контексте составляют понятия, имеющие непосредственное отношение к космологии и, более того, обозначающие существенные части Космоса (в ходе оплотнения космической ткани *prath-* начинает сочетаться и с «бытовыми» понятиями, освященными, однако, причастностью к космическому) — Небо-Земля (*dyā́vāpṛthivī́*, см. [RV X, 82, 1; 149, 2] и др.), оба мира, т. е. те же Небо и Земля (*ródasī* [VIII, 3, 6]), весь мир одушевленного и неодушевленного (*bhúvanāni* [VI, 7, 7; IX, 94, 2] и др.), небо (*div* [III, 61, 4, VIII, 51, 8] и др.), воздушное пространство, темное пространство (*rájas* [VI, 69, 5]), ширь, широкое пространство (*urú* [IV, 53, 2; X, 170, 3] и др.; *varimán* [I, 55, 1]), солнце (*sū́rya* [III, 14, 4]), свет, световое пространство (*rocaná* [VIII, 94, 9] и др.), утренняя заря и ее персонификация Ушас (*uṣás*, *Uṣás* [I, 124, 5; IV, 51, 8] и др.), земля (см. выше), потоки (*árṇaṅsi* [VII, 18, 5]), небесная влага, дождь (*vṛṣṭí* [VIII, 12, 6]), море (*samudrá* [VIII, 3, 4]), река (*síndhu* [I, 92, 12]), небесные звуки, свист Марутов (*dhamáni* [II, 11, 8]), мировой закон, истина, «рита» (собственно, рог риты — *ṛtásya śṛ́ṅga* [VIII, 86, 5]), желание как космическая сила (*kā́ma* [III, 30, 19—20]), молитва, благоволение (*sumatí* [X, 31, 6]), богатство, благо (*rayí* [II, 25, 2; VII, 42, 6]), жертвенная солома, бархис, образ мирового центра (*barhís* [X, 70, 4; X, 110, 4] и др.), колесница, в частности, средство передвижения богов (*rátha* [VII, 69, 2]), жилье, семья, род (*víś* [VII, 33, 6]), скот (*paśú-* [I, 92, 12] — косвенно). С глаголом *prath-* связаны и божественные персонификации — боги, конкретно — Индра, Варуна, Агни, Вишну, Брахманаспати, Маруты, Ушас, родительница коров ([I, 124, 5]: она же Ушас, здесь по имени не обозначенная), божественные певцы Адитьи [III, 54, 10], певцы-*víprās*, мужи (*nṛ́*).

Эта связь глагола *prath-* со сферой космического, возникшей непосредственно в результате расширения, процесса появления «широкого пространства», обоснована самой умозрительной концепцией возникновения-происхождения мира, Космоса, сформированной ведийскими риши (*ṛ́ṣi*). Это учение возникло не ради удовлетворения потребности в интеллектуальных упражнениях, в рефлексии, но для того, чтобы обеспечить безопасность этого новосозданного космического мироустройства, и ради избавления людей от стра-

ха — *bhayá* (от *bhí-*‘бояться’, ‘страшиться’) перед тайными деструктивными силами, противостоящими Космосу. Этот «древний страх» (своего рода ведийский terror antiquus) носил тотальный характер, и чтобы избежать его, нужно было воздвигнуть тотальную же защиту, обеспечивающую безопасность со всех сторон [9], в которой бы участвовали все главные космические силы.

В контексте архаичной ведийской картины мироустройства действие, обозначаемое глаголом *prath-*, должно быть признано ключевым, основоположным. Он как раз и фиксирует начало начал творения. До того как совершился первый акт творения, по мнению ведийских мудрецов, которое могло бы быть подкреплено данными и ряда древних индоевропейских традиций и, следовательно, реконструировано (и отчасти даже в языковой форме), не говоря уж о других, в мире ничего не было, а значит и не было самого мира даже в самом первом наброске его творческого плана. Знаменитый космогонический миф [RV X, 129] представляет собой по сути дела т. наз. «не…, ни…»-текст. Несколько фрагментов из него — «Не было не-сущего, и не было сущего тогда (*Nā́sad āsīn nó sád āsīt tadā́nīṃ*). Не было ни воздуха, ни небосвода за его пределами 〈…〉 Не было ни смерти, ни бессмертия тогда. Не было ни признака дня [или] ночи. Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно (*tád ekáṃ*), и не было ничего другого кроме него 〈…〉 В начале на него (Одно. — *В. Т.*) нашло желание (*kā́mas*), что было первым (*prathamáṃ*) семенем мысли. Происхождение сущего в не-сущем открыли (*sató bándhum ásati nir avindan*) мудрецы размышлением, ища в сердце (*hṛdí*) [своем] 〈…〉» [10].

Это «ничего не было» верно во всем кроме одного: все-таки было Нечто Одно, порожденное силой жара (*tápasas* 〈…〉 *mahinā́*), и у него было желание (*kā́mas*). Это «некое» Одно вовсе не означало, что оно было: если о нем на языке людей и можно говорить так, то только как о некоей виртуальности, о потенции, которая в некиих иных условиях могла и осуществиться, стать реальным присутствием. В этом смысле «Нечто Одно» не более, чем точка, не имеющая никакого измерения и, следовательно, лишенная способности местообразования — нет места, значит, нет и ничего нуждающегося в нем, т. е. полное отсутствие, небытие. Но потенциально это небытие (*á-sat*) могло стать бытием, если только что-то иное устремится к нему как к чему-то имеющему стать некогда центром. И это иное нашлось в виде особого движения, как раз и кодируемого корнем *prath-*. Это расширяюще-распространяющее движение привело к появлению пространства, собирающегося вокруг виртуальной точки как центра и все далее и во все стороны отступающего от него, порождая тем самым «места», готовые принять в себя сущее. *Prath*-действие есть переступание предела и выход в беспредельность, в ширь, в простор; оно, собственно, и есть простирание простора, первое

(*prathamá-*) космогоническое со-бытие, открывающее двери бытию и приглашающего его быть как реальность. Но, будучи первым космогоническим актом, *prath*-действие продолжает пребывать высоким образцом для всего, что рождается, развивается, распространяется, одним словом, живет, преодолевает-превосходит само себя. Собственно говоря, *prath-* и обозначает п е р в и ч н ы й космогонический акт, усвоенный в дальнейшем как принцип движения с э к-т р о п и ч е с к о й направленностью. Во всяком случае *prath*-действие в составе и последовательности космогонических актов предшествует и удерживанию пространства, и сохранению соотношения неизменности между космическими зонами, и заполнению пространства, и охватыванию всего сущего в едином (*Ека*), и превосхождению вселенной и — по крайней мере в ряде вариантов — установлению опоры [Огибенин 1968; Ogibenin 1973].

Как первое и главное действие в цепи космогонических актов (в ведийской мифологии, относящейся к творению, борьба с Хаосом и его стихиями и персонификациями уже предполагает и бытие, и мир, и животных и т. п.) *prath*-действие имеет своими объектами прежде всего з е м л ю, основным свойством которой выступает ее широкость, рас-пространенность (*pṛthivī́* : *prath-*), небо, Небо-Землю, чем вводится идея порождения жизни через связь оплодотворяющего Неба и оплодотворяемой Земли, родительницы всего живого на созданном *prath*-действием пространстве. В этом контексте сочетание столь часто обыгрываемой идеи подобия *prath-* ʽрасширятьʼ, ʽраспространятьʼ и *pṛthivī́* ʽземляʼ (как «широкая») никак нельзя считать случайным, особенно в связи с контекстом «первого» рождения (см. вед. *prathama-jā́*, о перворожденном, или выше — *pari prathamáṃ jajñe*. [RV X, 45, 1] и т. п.). Есть много оснований считать, что к этой игре «звуков и смыслов» подключается и обозначение «первости» в ведийском (и позже) *prathamá-*.

И еще одно — весьма немаловажное — основание. Речь идет о космологической семантической мотивировке и других (следующих по порядку) обозначений числительных, о чем можно здесь напомнить лишь вкратце. Как показывает семантическая типология, мотивировка числительных, начиная с двух и до четырех, может носить именно «космологический» характер, с ориентацией как на количество элементов ряда, так и на порядок возникновения этих элементов.

В другом месте писалось, что названные только что числа (2—3—4) играют исключительную роль в мифопоэтической космологии, а их языковая форма глубочайшим образом связана с реалиями космологической картины мира. Между прочим, существует и особый класс текстов, «числовых» загадок на космологические темы типа ведийских *brahmodya*. Их схема достаточно диагностична: Что есть д в а? — Н е б о и З е м л я & Что есть т р и? — В е р х н и й, С р е д н и й и Н и ж н и й миры & Что есть ч е т ы р е? — Четыре

стороны света. В таких примерах главное — концепция, лежащая в основе соответствующей картины мира. Но еще более удивителен и глубок языковой аспект связи обозначений этих числительных с космологическими представлениями и образами. Уже давно было обращено внимание на то, что армянские обозначения неба и земли (*erkin* и *erkir*) соотносятся с обозначением числительного «два» *erku*, восходящим к и.-евр. **du̯uō*. А это как раз и означает, что арм. *erkin* и *erkir*, небо и земля, мотивированы как члены космологической двоицы — (Отец-)Небо и (Мать-)Земля. В исследованиях, посвященных семантике троичности, было показано, что мифопоэтические представления о трех полнее всего реализуются в архаичных схемах, приуроченных к вертикальной оси мироздания — трем космическим зонам и вертикальному движению между ними (в отличие от горизонтального движения, обозначаемого вед. *prath-*). Один из распространенных типов мифологического героя, прошедшего все три царства и обозначаемого нередко как «Третий», уже своим именем отсылает к и.-евр. **ter-*, кодирующему мотивы проникания-проницания, преодоления, победы и родственному и.-евр. **trei-* ‘три’ (:**ter-*). Обозначение четырех в и.-евр. **k^u̯etur-* первоначально, конечно, обозначало нечто иное — четырехугольное и/или четырехстороннее, например, дощечку соответствующей формы, или тип поселения (*Roma quadrata*), или мыслимую форму плоскости земли и т. п., или что-либо еще. В этом отношении несомненное родство лат. *quattuor* ‘четыре’ и *quadratus* ‘четырехугольный’, ‘четырехгранный’ дает собственно лингвистическое основание связывать числительное «четыре» с соответствующей космологической четырехэлементной рамкой (см. [Топоров 1979: 3—20; 1980: 3—58; 1982: 629—631; 1983: 108—130; 1987: 111] и др.). Представляется весьма вероятным, что этот контекст обозначений числительных «два», «три», четыре» дает основание выдвинуть предположение о связи др.-инд. *prathamá-* ‘первый’ с перводеянием в акте творения — *prath-* ‘расширяться’, ‘распространяться’, ‘растягиваться’ и о мифопоэтической диалектике семантических мотивировок (своего рода «игры») обозначений числительных и в более общем плане [11]. А сам комплекс *prathamá-* ‘первый’ и *prath-* ‘расширять’ & *pṛthivī́* ‘земля’ выступает как эстетически отмеченный художественный образ концепции начала творения, ее первого шага в долгой истории мироустройства.

Примечания

[1] Во всяком случае и.-евр. **oi-no-* : **ei-no-*, в целом ряде индоевропейских языков давшие слова, обозначающие «один», отсылают к местоименным (указательно-выделительным) образованиям.

[2] Сто́ит отметить присутствие элемента *-th-* в некоторых других порядковых числительных, ср. *pañcathá-* ʽпятый' при *pañcamá-*, *saptátha-* ʽседьмой' при *saptamá-*, а также *ṣaṣṭhá-* ʽшестой'. Само сочетание двух суффиксов с элементами *-th-* и *-m-* вызывает определенные сомнения.

[3] Ср. оба варианта схемы — п е р в ы й, когда из элементов большого мира, вселенского пространства и состава синтезируется телесный и духовный состав «первочеловека», и в т о р о й, когда исходный состав «первочеловека», его тела отчуждается для сотворения большого мира-вселенной, его полноты. В обоих случаях речь идет об агрегатности как форме цельноединства, возникающего из многообразия и разнообразия, об установке на синтезирование п о л н о т ы состава. В этом смысле др.-инд. *púruṣa-* (*pū́ruṣa-*) как обозначение «первочеловека» (но и человеческого рода в целом), конечно, связано и с *purú-* ʽмногочисленный', ʽобильный', Adv. — 'много', ʽчасто', но, вероятно, и с *pū́rva-* ʽначальный', ʽпервый', ʽпредшествующий', *pū́rvam* Adv. ʽдо', ʽпрежде', ʽраньше', *pū́rvyá-* 'древний', ʽпервый' и т. п. (: ст.-слав. **прьвъ**, **пръвъ**), в конечном счете из и.-евр. **pr̥H-u̯o-* (**pr̥H₃-u̯o-*), см. [Mayrhofer. II. Lief. 12. 1992: 157; Pokorny. 1959: 815, ср. 800]. — Проблема соотношения и.-евр. **pəl-* (**pel-*) и **pər-*(*u̯-*) здесь не рассматривается.

[4] Ср. *paprathaná*. Part. Perf. (семикратно).

[5] Разумеется, соответствующий корень представлен (в частности, и в глаголах) и в других индоевропейских языках, ср. др.-ирл. *lethaim*, лит. *plė̃sti* (*plė̃čia*, *plė̃tė*), лтш. *plèst* и т. п., все со значением 'расширять', 'распространять', 'вытягивать'; нельзя исключать и того, что и праслав. **плести* ʽплести' (ст.-слав. **плести**, русск. *плести́* и т. п.) должно быть причислено к этому ряду — плести как расширять, распространять пространство ткани (ср. русск. *волокно* и др. от *волочи́ть*, *влечь* < **velk-* / **volk-* как определенного вида движения в расширяющемся пространстве).

[6] Характерно использование элемента *pr̥thu-* для обозначения растущего-созревающего детеныша, плода, в частности и рисового.

[7] Ср. *pr̥thu-jráyas-* : мл.-авест. *pərəθu. zraiiah-*; *ā́paḥ* ⟨…⟩ *pr̥thvī́ḥ* : мл.-авест. *āpō* ⟨…⟩ *pərəθīš*; *pr̥thú-śróni* : мл.-авест. *pərəθu.sraoni*; *pr̥thúm yónim* ⟨…⟩ *sasāda* : мл.-авест. *pərəθu.yaona* и др., см. [Mayrhofer II. Lief. 13. 1993: 162].

[8] Эпитет *urú-* часто соединяется и с другими обозначениями пространства — от космического до почти «бытового», ср.: *antárikṣam uru* [RV III, 22, 2] ʽширокое воздушное пространство' (около десятка примеров); *dyavapr̥thivī́* ⟨…⟩ *urvī́* [RV I, 61, 8] ʽширокое небо-земное (единство)'; *urú rájo antárikṣam* [RV VI, 61, 11] ʽширокое небесное пространство' и т. п. — вплоть до *urukṣáya-* как обозначение обширного жилища, ср. [RV I, 2, 9; X, 118, 8, 9]. — Ср. также [RV IV, 56, 1], где *dyā́vāpr̥thivī* через сравнение соотносится с *váriṣṭhe br̥hatī́* ʽширочайшими, высокими (глыбами)'. Существенно, что вед. *varimán-* ʽширота', ʽширокая растянутость', *váriman-* 'беспредельность' и др., *várīman* неоднократно отсылают именно к земле — *pr̥thivī́*, *bhūmi-*.

[9] Ср. заговор «На отсутствие страха» из «Атхарваведы»: 1. *á b h a y a ṃ d y ā́ v ā p r̥ t h i v ī ihā́stu nó b h a y a ṃ* ⟨…⟩ | *á b h a y a m no'sturv à n t á r i k ṣ a ṃ* ⟨…⟩; 2. *asmái grā́māya p r a d í ś a ś c á t a s r a ū́rjaṁ* ⟨…⟩; 3. *anamitrám̥ no a d h a r ā́ d anamitrám̥ no u t t a r ā́ t* | *índranamitrám̥ naḥ p a ś c ā́ d anamitrám̥ p u r á s kr̥dhi* [AV VI, 40]. «1. Отсутствие страха да будет нам здесь, о Н е б о-З е м л я! Отсутствие страха ⟨…⟩ Отсутствием страха да будет нам ш и р о к о е в о з д у ш н о е п р о с т р а н с т в о! ⟨…⟩; 2. Для этой деревни ч е т ы р е с т о р о н ы с в е т а [да будут от-

сутствием страха]! ⟨…⟩; 3. Отсутствие враждебности нам снизу, отсутствие враждебности нам сверху. О Индра, отсутствие враждебности нам сзади, отсутствие враждебности спереди создай».

[10] Ср. в связи с космологическими координатами [в AV VI, 40] подобное же в космогоническом гимне [RV X, 129, 5] — *tiraścī́no vitato raśmír eṣām adháḥ svid āsī́d upári svid āsî́t ⟨…⟩ svadhā́ avástāt práyatiḥ parástat* «Поперек был протянут их шнур. Был ли низ? Был ли верх? ⟨…⟩ Порыв внизу. Удовлетворение наверху».

[11] В известной степени и другие обозначения «первого» предполагают идею движения вперед, через-сквозь, ср. др.-греч. πρότερος ʽпервый’, ʽпредыдущий’, но и ʽпрежний’, ʽпрошлый’, т. е. давний (Compar. к πρό : προ- ʽвперед’, ʽвпереди’, но и ʽпрежде’, ʽраньше’), πρῶτος ʽпервый’; ʽпередний’, ʽначальный’; ʽстарший’, ʽглавный’, ʽосновной’ (Superl. к πρό : προ-), из и.-евр. *pr̥̄-to-*, параллели к которому образуют и.-евр. **pr̥̄-u̯o-*, откуда лит. *pirmas*, лтш. *pirmais* ʽпервый’ (*pirms* ʽсначала’, ʽраньше’, ʽсперва’; ʽдо’, ʽперед’, *pirmāk* ʽпрежде’) при лат. *primus* ʽпервый’, а также и.-евр. **pr̥̄-u̯o-* (*p_erə-u̯o-*, с идеей переступания, перехода через предел, в конечном счете — расширения, как и в др.-инд. *prath-*), откуда ст.-слав. **прѣвъ**, **прьвъ** и др. См. [Buck 1949: 939; Pokorny 1959: 814—815].

Литература

Огибенин Б. Л. Структура мифологических текстов «Ригведы». М., 1968.

Топоров В. Н. К семантике троичности (слав. **trizna* и др.) // Этимология 1977. М., 1979.

Топоров В. Н. О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М., 1980.

Топоров В. Н. Числа // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. К—Я. М., 1982.

Топоров В. Н. К семантике четверичности (анатолийское **meu̯-* и др.) // Этимология 1981. М., 1983.

Топоров В. Н. Число как элемент языка описания и как парадигма в связи с его ролью в тексте // Исследования по структуре текста. М., 1987.

Bartholomae Chr. Altiranisches Wörterbuch. Straßburg, 1904.

Buck C. D. A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. Chicago—London, 1949.

Mayrhofer M. Etymologisches Wörterbuch des Altondoarischen. Heidelberg, 1986—1993.

Mayrhofer M. Kurzgefaßtes etymologiches Wörterbuch des Altindischen. Heidelberg, 1956—.

Ogibenin B. L. Structure d’un mythe védique // Le mythe cosmogonique dans le Rgveda. The Hague—Paris, 1973.

Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. I. Bern — München, 1959.

Turner R. L. A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages. London—New-York—Toronto, 1966.

Turner R. L. A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages. Addenda and Corrigenda / Ed. by J. C. Wright London, 1985.

Wackernagel J., *Debrunner A.* Atlindische Grammatik. Göttingen, 1930.

2001

ВЕДИЙСКОЕ *RAD-*
(ЗНАЧЕНИЕ, ЭТИМОЛОГИЯ, СВЯЗИ)

Ведийское *rad-* составляет проблему как в экзегетическом, так и в этимологическом плане. Достаточно обратиться к определению *rad-* в «Wörterbuch zum Rig-Veda» Г. Грассманна и сравнить выделяемые здесь значения с тем, как передает слова этого корня К. Ф. Гельднер в переводе соответствующих мест из Ригведы, чтобы увидеть существенные изменения в трактовке *rad-*, которые, однако, как правило, не оговариваются специально. Но, пожалуй, еще большую тревогу и настороженность вызывает тот факт, что при существующих интерпретациях корень *rad-* практически утрачивает свое единство, превращаясь в два-три омонимичных корня, и при этом не предпринимаются попытки спасти это единство. Настоящая заметка, собственно говоря, и посвящена тому, чтобы постараться определить единый принцип, лежащий в основе разных употреблений вед. *rad-* и его продолжателей в индо-иранских языках, и привести соответствующие семантические параллели (по необходимости — лишь немногие из них).

Если обратиться к определению значения *rad-* в словаре Грассманна [1], на которое, несомненно, большее влияние оказала соответствующая статья в Петербургском словаре, чем результаты анализа контекстов Ригведы, — то окажется, что Гельднер использовал в своем переводе лишь некоторые, причем (с точки зрения грассманновских определений) периферийные значения вед. *rad-*. Чаще всего *rad-* переводится как ʻfurchenʼ (ср. I, 166, 6; II, 30, 2; III, 33, 6; IV, 19, 2; IV, 30, 3; VII, 47, 4; VII, 49, 1; X, 89, 7), ср.: *índro asmā́n̐ a r a d a d vájrabāhur*. RV III, 33, 6 «Indra, der Keulenträger, f u r c h t e uns das Bett» (о реках; ср. далее: *ápāhan vr̥trám paridhíṁ nadī́nām*) [2]. При этом во всех случаях речь идет о р е к а х (водах), которым открывается п у т ь. Несколько раз *rad-* передается через «(jemandem etwas) zukommen lassen» (I, 169, 8; VI,

61, 6; VII, 62, 3[3]; IX, 93, 4), ср. *rádā pūṣéva naḥ saním*. RV VI, 61, 6 «Laß uns gleich Pūṣan Gewinn zukommen!». Близкий способ передачи отмечен еще в ряде мест, ср.: *sūnór mā́nenāśvinā gṛṇānā́ vā́jaṁ víprāya bhuraṇā rádantā*. RV I, 117, 11 «Von Sūnor Māna gepriesen, brachtet ihr Aśvin dem Redegewaltigen den Siegerpreis, ihr Eilige»; *yuváṁ narā stuvaté pajriyā́ya kakṣī́vate aradatam puraṁdhim*. RV I, 116, 7 «Ihr Herren gewähret dem preisenden Pajriya Kakṣīvat Wunscherfüllung»; *tā́vad uṣo rā́dho asmábhyaṁ rāsva yā́vat stotṛ́bhyo árado gṛṇānā́*. RV VII, 79, 4 «Gib uns, Uṣas, so viel Belohnung, als du gepriesen den (früheren) Sängern zuführtest»[4] (где устанавливаются поэтические отношения семантической эквивалентности между *rā-* и *rad-*); ср. также наименование Индры *radāvaso* RV VII, 32, 18 «Schatzspender», что предполагает *rad-* + *vásu-* (Acc.), аналогично *rad-* + *púramdhi-* (Acc.), *rad-* + *rayí* (Acc.), *rad-* + *saní-* (Acc.), *rad-* + *vā́ja-* (Acc.) или *rad-* + *śurúdh-* (Acc.) в контекстах, где речь идет о наделении дарами[5]. В двух случаях *rad-* передается через ʻbahnenʼ (оба раза в связи с названием пути), ср.: *prá no rāyā́ párīṇasā rátsi vā́jaya pánthām*. RV V, 10, 1 «bahn uns mit vollzähligem Reichtum den Weg zu Gewinn!» и *pathó rádantī suvitā́ya devī́ puruṣṭutā́ viśvávārā ví bhāti*. RV V, 80, 3 «Die Göttin die zu guter Fahrt die Wege bahnt, die Vielgepriesene, Vielbegehrte erstrahlt»[6]. Наконец, трижды *rad-* переводится как ʻvorzeichnenʼ (каждый раз в соединении с путём): *yásmā ’dityā́ ádhvano rádanti mitró aryamā́ váruṇaḥ sajóṣāḥ*. RV VII, 60, 4 «…dem die Āditya’s einträchtig die Wege vorzeichnen: Mitra, Aryaman, Varuṇa»[7]; *rádat pathó váruṇaḥ sūryāya*. RV VII, 87, 1 «Varuṇa zeichnet der Sonne die Wege vor[8]; *prá te ’radad váruṇo yā́tave patháḥ*. RV X, 75, 2 «Dir zeichnete Varuṇa die Wege zum Laufe vor…»[9]. Таким образом, оказывается, что во всех достоверных случаях при словах корня *rad-* в Ригведе в качестве прямого объекта выступают или обозначения пути, или обозначения даров (в общем виде). Это наблюдение существенно в том отношении, что путь и дары (богатство) постоянно и неслучайно связываются в самых разных контекстах. В Ригведе не раз говорится о пути для жизни, пути бессмертия, пути богатом потомством и скотом; особенно характерна эта связь при обращении к Пушану (*páthas pati*. RV VI, 53, 1) и отчасти Индре[10]. В самых общих чертах путь — это то, что соединяет страшный и немилосердный áṁhas[11] с urú loká, urú antárikṣa, первым и необходимым условием космической организация, обеспечивающей человеку возможность жизни. Без пути невозможно достижение того modus vivendi, который считался единственно возможным в представлениях ведийского человека о мире и жизни. Поэтому тема знания пути, просьбы к богам об открытии, указании, нахождении его так же актуальны, как и просьбы о дарах. Помимо приведенного выше ср.: *só* ⟨…⟩ *kṣáyāya gātúṁ vidán*. RV X, 99, 8; *...gātúṁ harivo vido naḥ*. RV I, 173, 13[12]; ср.

отчасти: *p a t h á ékaḥ p ī p ā y a táskaro yathā̃ṁ eṣá v e d a nidhīnā́m*. RV VIII, 29, 6 и др. (ср. противоположный мотив скрытых коров, запертых потоков и т. п., не раз повторяющийся в Ригведе). Основываясь на соображениях такого рода, можно рискнуть интерпретировать *rad-* в подавляющем большинстве (если не во всех) контекстов в Ригведе как ʽоткрывать', ʽуказывать', ʽнаходить' (причем ʽоткрывать' следует понимать и в прямом конкретном смысле и в переносном — ʽделать известным', ʽнаходить'). Этот круг значений весьма близко подходит к таким значениям, как ʽродить' (ʽсоздавать', ʽтворить'), передаваемым глаголом *jan-*. Существенно, что в качестве прямого объекта с *jan-* сочетаются не только слова, обозначающие богов, людей, животных, но и такие, которые относятся к космическим объектам, пути[13], жертве, молитве, песнопенью и т. п. Еще любопытнее, что в целом ряде случаев звуковая близость глаголов *jñā-* (*jān-*) ʽзнать' и *jan-* ʽрождать' специально обыгрывается и, в частности, именно в связи с названием пути, ср. цитированное выше *prá**pathe** **pathám** **ajan**iṣṭa pū́ṣā* ⟨…⟩ *pra**jān**án* (sc. пути). RV X, 17, 6 и др. и продолжение этой темы в Брахманах, Упанишадах, буддийских текстах[14]. Можно думать, что эти сопоставления рождения (открывания, нахождения) и знания (откровения) имеют не только внешнюю (звуковую), но и более глубокую (семантическую и этимологическую) основу[15], которая, кстати, объясняет и звуковое подобие *jan-* и *jñā-* (*jān-*) в древнеиндийском и их соответствий в других индоевропейских языках (см. об этом ниже). Прежде чем перейти к этой теме, уместно сделать два замечания. Первое, вытекающее из сказанного выше, имеет своей целью уточнить, в каких именно контекстах наиболее оправдывают себя предлагаемые для вед. *rad-* значения ʽоткрывать', ʽнаходить', ʽуказывать' и — далее — ʽродить' (т. е. сделать так, чтобы нечто было, стало, возникло[16]). Если говорить о типовых примерах, перевод которых Гельднером указан выше, то окажется, что RV III, 33, 6 целесообразно трактовать как «Индра, с палицей в руке, открыл (= 1. ʽнашел' и/или 2. ʽосвободил') нас» (реплика рек в диалоге с Viśvāmitra; у Гельднера — лишнее /furchte/ das Bett), ср. далее в том же стихе *ápāhan vṛtrám paridhíṁ nadī́nām* «убил Вритру, закрывателя (обложившего их вокруг) рек», т. е. *paridhí-* и *rad-*. RV VI, 61, 6 (и подобные этому месту примеры) может быть истолковано, как «Открой (укажи; сделай так, чтобы было) нам, как Пушан (это делает), дар (добычу, выгоду и т. п.)»[17]. В RV V, 10, 1 и V, 80, 3, где *rad-* сочетается с *panth-* / *path-*, естественно напрашивается перевод «открыть (указать, помочь найти) путь». Так же, видимо, нужно понимать и другие случаи, где при словах корня *rad-* появляется название пути и где Гельднер предлагает в качестве перевода ʽvorzeichnen', а Рену ʽtracer' (RV VII, 60, 4; VII, 87, 1; X, 75, 2)[18]. Во всяком случае предлагаемое понимание вед. *rad-* имеет то неоспоримое пре-

имущество, что позволяет в едином ключе трактовать разные случаи употребления *rad-* в Ригведе. Вместе с тем существуют и такие примеры, где *rad-* обнаруживает более специальные значения. Второе замечание касается именно их. Речь идет о тех случаях, где *rad-* (как и его производные) обнаруживает те значения, которые отмечены Петербургским словарем как исходные (ʽkratzen', ʽritzen', ʽhacken', ʽnagen' и т. д.). Несомненно, что следы такого употребления *rad-* обнаружимы и в Ригведе. Прежде всего следует напомнить о RV I, 61, 12 (см. выше), где преверб *vi* и сравнение *gór ná párva* указывают на идею расчленения, рассекания, разделения. В этом же направлении можно интерпретировать и RV I, 166, 6, где кроваво зубая стрела-молния (*didyúd* ⟨…⟩ *krívir d a t ī*) *rádati*. Связь ʽзуба' (в эпитете *krivirdatī*, ср. *dat* ʽзуб') с корнем *rad-* оправдана еще и тем, что существуют др.-инд. *rada-*, *radana-*, обозначающие ʽзуб' (по принципу ʽгрызущий', ʽгложущий'), ср. ʽклык', ʽбивень' (у слона). В Атхарваведе есть примеры, представляющие в этой связи определенный интерес. Это прежде всего в заговоре на победу над врагами: *púruṣe haté r a d i t é…* AV XI, 9, 7, где комментатор видит в *radita* имя существительное и объясняет его как *d a n t ā i r vilekhane khādane sati*. В переводе У. Д. Уитнея предлагается: «…when the man is slain, bitten (? rad)…», хотя в комментарии указывается, что значение *radita* скорее ʽscraped' и ʽscratched'[19]. Именно так трактуется и другое место: *āmā́do gṛdhrāḥ kúṇape radantām*. AV XI, 10, 8 «let the raw-flesh-eating vultures s c r a t c h at the human carrion»[20]. Очевидно, что и в Ригведе, там, где *rad-* переводят как ʽfurchen' или ʽcreuser', эти варианты вполне оправданны, но именно как контекстуальные варианты единого более общего значения, о котором здесь и идет речь. Наконец, разбираемый сейчас круг значений *rad-* подтверждается целым рядом данных из истории индо-иранской языковой семьи, не говоря о более далеких параллелях за пределами индо-иранского мира. Среди иранских продолжателей особенно интересны те, которые содержат элемент *-n-*, чья природа не ясна, хотя нельзя считать исключенным его инфиксальное происхождение: ср.-перс. *randītan*, ново-перс. *rändīδän* ʽскоблить', ʽстругать', ʽгладить'; курд. *renin*, белудж. *randag*, *randaγ* ʽчесать', ишкаш. *rondьd*/*růst*, *rondůk* ʽскрести', ʽвыскребать'[21]; ягнобск. *ránta*, *ránna*, *rántak* ʽмести', ʽподметать', ʽвытирать'[22]; осет. *рæндун*, *рæнстон* ʽгладить', ʽкатать'[23] и др. (ср. также новоперс. *rände* ʽрубанок', ʽструг'; ʽтерка'; тадж. *ранда* ʽрубанок'; пушту *rīndá* ʽрезак', ʽсапожный нож', курд. *р'ьндә* (*р'ьнде́*) ʽрубанок', *р'ьндә кьрь́н* ʽстрогать рубанком'[24]; осет. *рæндæн* ʽгладилка', ʽкаталка'; шугн. *randā́* ʽскребок', ʽрубанок' (ср. кашмири *randъ* ʽрубанок', *randъ kaḍun* ʽвыстругивать' и др.). В индоарийских языках формы с *-n-* в этом корне гораздо малочисленнее, но важны в семантическом отношении; ср. пандж. *rand* ʽпуть', ʽдорога', синдхи *randu*, то же (а также ʽразрез или отверстие в металле для проверки его')[25] в

связи с вед. *rad-* + *panth-/path-*, *gātu-*, *adhvan-*. На основании сопоставления таких форм с однокоренными формами без *-n-* (что случается иногда даже в пределах одного языка, ср. белудж. *randag* : *radag*, *raδag*)[26] предположение о том, что некогда *-n-* мог быть инфиксом, подобным тому, что регулярно встречается в 7-м классе древнеиндийских грамматиков или в ряде глаголов 6-го класса, получает существенную поддержку. Прежде чем перейти к параллелям из языков других индоевропейских групп, уместно остановиться еще на одном круге слов, восходящих к **rad-*, в ряде иранских языков. Как известно, в древнеперсидских клинописных надписях есть глагол *rad-*, употребляемый с превербом *ava*. Ср.: *p a θ i m tyām rāstām mā a v a r a d a mā starava*. Надпись Дария из Накш-и-Рустама 6, 58—60 «не о с т а в л я й истинного пути, не греши!». Обычно этот глагол переводят как ʽverlassen’, ʽabweichen’, ʽto leave’ и под. и связывают с др.-инд. *raha-*, новоперс. *raliad* и под. (иран. **raźh-*), отделяя его тем самым от вед. *rad-*. Тем не менее представляется весьма правдоподобным, что др.-перс. *paθi-* + *rad-* в точности соответствует вед. *panth-/path-* + *rad-* (при том, что значение *ava* легко учитывается). Если это так, то сюда же относятся язг. *raδ*[27] : *rŭst*, вахан. *rəδ* : *rən*[28], а также шугн. *ricū́st*, рушан. *racóst*, сарык. *racы́st* со значением ʽубежал’[29], ср. авест. **(u)s-rasta-* (к **rad-*). Таким образом, более точно *mā avarada* можно, видимо, перевести как «не избегай» («не беги», «не сходи»). В пользу такой интерпретации могли бы говорить и некоторые контексты. В параллель к древнеперсидскому тексту уместно привести продолжение уже цитировавшегося отчасти отрывка (Брихадар.-упан. V, 15, 4) о «з н а ю щ е м все п у т и» Пушане: *yuyodhy asmaj juharāṇam eno* «у д а л и от нас совращающий г р е х», ср. *mā starava* «не греши!» в близком по смыслу фрагменте[30]. Следовательно, суть дела можно представить себе таким образом, что глагол *rad-* и связанное с ним в качестве прямого объекта имя как бы обмениваются семантическими множителями; ср. пандж. *rand*, синдхи *randu* ʽпуть’ (при *path-/panth-* с тем же значением) или др.-перс. *rad-*, шугн. *ricū́st* и т. д. ʽбежать’ (при *path-/panth-* = ʽместо’ + ʽд в и ж е н и е’), с одной стороны, и приобретение словом, обозначающим ʽпуть’, смыслов, связанных с поиском, открытием, узнаванием, рождением (см. выше)[31]. Учитывая многочисленные примеры семантического перехода ʽрвать’[32], ʽскоблить’, ʽсдирать’, ʽчесать’ > ʽбегать’ (чаще с экспрессивным оттенком), см. ниже, — приходиться настаивать, что и глаголы типа шугн. *pirū́st*, рушан. *paróst*, бартанг. *parṓst* ʽразорвался’, дающие основание для реконструкции др.-иран. **pati-rasta-*, от **rad-*, также относятся к тому корню, который анализируется в этой статье.

Среди фактов других индоевропейских языков, которые целесообразно сопоставить с вед. *rad-*, нужно выделить прежде всего германские и итало-кельтские и особенно балтийские факты (и отчасти — славянские); характер-

но, что речь идет о ядре центральноевропейского ареала и зоне, соединяющей это ядро с индоиранским ареалом, начинавшимся некогда в южнорусских степях. Германские данные соотносимы в первую очередь с теми значениями *rad-*, которые слабо отражены в Ригведе, но обильно представлены более поздними санскритскими и тем более позднейшими индо-иранскими примерами. Речь идет о таких случаях, как гот. **randa*, восстанавливаемое на основе исп. *randa* и португ. *renda* ʽкружево’, заимствованных из готского [33]; ср. также гот.-крымск. *rintsch* ʽгора’ [34], норв. диал. *rinde* ʽкоса (песчаная)’, ʽвозвышенность’; несколько иной семантической нюанс подчеркивается в др.-сев. *rǫnd*, а.-сакс. *rand*, др.-сакс. *rand*, др.-фриз. *rånd*, др.-в.-нем. *rant* и т. д. со значениями ʽкрай’, ʽкайма’, ʽопушка’, ʽребро’, ʽгрань’, ʽвыступ’ и др. [35] (ср. финское заимствование *ranne*, gen. sg. *ranteen*). Другая цепь германских соответствий определяется прагерм. **rattō* (из и.-евр. **rădnā́* как обозначения грызуна, обычно крысы), откуда др.-сакс. *ratta*, англо-сакс. *rætt*, ср.-в.-нем. *ratze*, *ratz* и т. д. (ср. тот же принцип в др.-инд. *radin*, *radanin* ʽслон’, *radāyudh* ʽдикий кабан’ и др.). С этим рядом с очевидностью связываются и такие слова, как др.-в.-нем. *rāzi* ʽострый’, ʽдикий’, ср.-в.-нем. *rāze*, *rǣze* и под., а за пределами германских языков кимр. *rhathu* ʽсглаживать’ [36], ʽвыравнивать’, ʽстрогать’ и т. д. (*rhathell* ʽрашпиль’, *rhath* ʽплоскость’, ʽповерхность’), брет. *raza* ʽraser’, брит. *rath-* и т. д., как и, конечно, лат. *rādō* ʽскоблить’, ʽскрести’; ʽцарапать’; ʽстричь’, ʽбрить’ и т. п.[37] (*rādŭla* ʽскребок’, *rallum* ʽсошник’, *rāmentum* ʽоскрёбки’, ʽкрохи’ из **radment-*, *rastĕr* ʽмотыга’, *rastrum* и др. [38]) и *rōdō* ʽгрызть’ (из **rōd-* в чередовании с **rŏd-*, ср. др.-инд. *rádati* ʽон грызет’), ср. также *rōstrum* ʽклюв’, ʽрыло’; ʽростр’ и др. [39] В свете сказанного выше нет оснований отвергать связь с этим корнем и таких слов, как лат. *rādix* ʽкорень’; ʽниз’, ʽоснование’ (ср. в отнесении к горе: *montis rādix*); ʽтвердая почва’, ʽначало’; ʽместо рождения’; ʽпроисхождение’ и т. д. [40] или лат. *rădius* ʽпалочка’ (в частности, для черчения, ср. франц. *tracer* или особенно португ. *traçar*, совмещающее значения ʽчертить’ и ʽгрызть’, ʽточить’ (о моли), ср. лат. *rōdō* ʽгрызть’); ʽспица’; ʽткацкий челнок’; ʽшип’, ʽшпора’; ʽлуч’; ʽрадиус’ (в таком случае для *rādix* и *rădius*, как и для др.-исл. *rot* ʽкорень’ и целого ряда балто-славянских слов, нет необходимости принимать начальное **u̯r-*, предусматриваемое законом Э. Лидена).

Но самые убедительные параллели к предлагаемому здесь анализу вед. *rad-* и его соответствий обнаруживаются в балтийских и славянских языках. Речь идет прежде всего о соотношении **rod-* : **rād-* [41], отраженном в лит. *ràsti* (*randũ*, *radaũ*) ʽнаходить’, лтш. *rast* (*rùodu* или *ruonu*), то же (ср. лит. *ràstis* ʽстать’, ʽпоявиться’, ʽвозникнуть’, лтш. *rasties*, то же; лит. *atràsti*, лтш. *atrast* и под.), с одной стороны, и лит. *ródyti* ʽуказывать’, ʽпоказывать’, лтш. *rãdît*, то же (ср. лит. *ródytis* ʽказаться’, ʽпоявляться’, лтш. *rãdîtiês*), с другой стороны [42].

Связи этих двух пар глаголов за пределами балто-славянского ареала и, следовательно, их этимологии остаются неясными («Etymologie umstritten», по словам Э. Френкеля), хотя в свете анализа значений вед. *rad-* не должно оставаться сомнений в естественном родстве этих форм в балтийском и древнеиндийском (ср. выше о значениях ʻоткрыватьʼ, ʻнаходитьʼ, ʻуказыватьʼ у глагола *rad-* в разных контекстах Ригведы). Таким образом, предлагаемая здесь этимология является двусторонней, поскольку она связывает два порознь не объяснимых круга фактов [43]. Можно пойти еще дальше и, вспомнив о значении р о ж д е н и я в вед. *rad-* и употреблении при нем названий даров, благ (ср. *rad-* + *vásu-*, *rad-* + *śurúdh-*), указать еще на целый ряд несомненных соответствий. Ср. лтш. *radît* ʻпородитьʼ, ʻпроизвестиʼ, ʻсотворитьʼ (: *rãdît* ʻпоказыватьʼ), слав. *roditi*, а также лтш. *rads* (*radi*) ʻродняʼ, ʻродственникʼ; *rasma* (из **radsma*) ʻурожайʼ, ʻплодородиеʼ, ʻобилиеʼ, ʻпроцветаниеʼ и т. п. (ср. вполне ведийские по характеру контексты: *mēs p i e d z ī v u o s i m kuplu r a s m u*; *caur* ⟨…⟩ *v ē r š a s p ę̄ k u nāk lielas r a s m e s*. ME LVV. S. v. *rasma*), лит. *rasmẽ̃*, то же (ср. лтш. *rasmêtiês* ʻпроцветатьʼ); лтш. *raža* (**rad-i̯ā*), то же, но и ʻмногочисленная семьяʼ (ср. слав. *rodъ*), *raženĩba*, *ražę̄ns*, *ražĩba*, *ražĩgs*, *ražot* и др. [44] (см. ME LVV. S. v. *raža*, *ražę̄ns* и т. д.; там же поучительные примеры), русск. *урожай* и т. п. Из приведенных примеров видно, что связь р о ж д е н и я, п л о д о р о д и я, принадлежности к р о д у с идеей о т к р ы в а н и я, н а х о ж д е н и я, у к а з а н и я с не меньшей (чем в ведийском) очевидностью обнаруживается и на балто-славянском материале, где **rod-* как бы включает в себя не только значение вед. *rad-*, но и связанного с этим последним объекта [45].

Наконец, в заключение — несколько типологических параллелей к кодированию одним и тем же комплексом понятий рождения, знания и некоторых собственно технических операций (как в случае индо-иран. **rad-* и его соответствий), обстоятельно рассмотренных О. Н. Трубачевым [46]. Прежде всего к таким параллелям следует отнести круг значений, связываемых с и.-евр. **g'en-*, **g'enə-* и их производными: 1. ʻрождатьʼ и под., ср. др.-инд. *jánati*, авест. *zan-*, *zīzan-*, др.-греч. ἐγένοντο, лат. *genō*, др.-ирл. *ro-gēnar* (**ge-gn-*) и т. п. (сюда же названия рода, родины, ряда родственников, родителей и т. п.); 2. ʻзнатьʼ, ср. др.-инд. *jñā-*, *jānā́ti*, авест. (*paiti-*)*zānənti*, др.-греч. γιγνώσκω, лат. (*g*)*nōscō*, арм. *caneay*, гот. *kunnan*, лит. *žinóti*, слав, *znati*, тох. A *knān-* и др.; 3. выдающиеся части тела, ср. ʻколеноʼ — др.-инд. *jā́nu-*, хот.-сакс. *ysānna-*, согд. *z'nwk-*, др.-греч. γόνυ, лат. *genu*, арм. *cunr*, хеттск. *genu-*, тох. A *kanvem*, B *keni*(*ne*), гот. *kniu* и т. п.; ʻподбородокʼ, ʻщекаʼ, ʻчелюстьʼ — др.-инд. *hanu-*, гот. *kinnus*, нем. *Kinn* [47], лат. *gena*, др.-греч. γένυς, лит. *žándas* и др.; ʻпозвоночникʼ, ʻспинаʼ— польск. *wznak*, *nawznak*, чешск. *naznak*, болг. *възнак* [48] и др.; ʻзубʼ и под. — др.-греч. γόμφος, др.-инд. *jámbha-* ʻчелюстьʼ,

алб. *dhëmb*, тох. А *kam*, В *keme*, лит. *žam̃bas* ʻкрайʼ, слав. *zǫbъ*, др.-исл. *kambr* ʻгребеньʼ и т. д. (при слав. **zębnǫti*, лит. *žémbėti* ʻпрорастатьʼ; ср. вторично — ст.-слав. *zębǫ* ʻdilacerōʼ, др.-инд. *jambháy-*, авест. *zembay-* ʻдробитьʼ и под.[49] Сходный круг значений покрывается корнем **kᵘel-* (и **kel-*) и его производными (ср. лит. *kélti*, *kilti*, *kilmẽ*, др.-исл. *hǫlđr*, *halr*, др.-греч. κέλορ, слав. **čel'adь*; слав. **kolěno*, *čelo*, лат. *col*, нем. *Hals*; название колеса в ряде традиций и т. д.[50], не говоря о ряде других более частных случаев.

При таком широком подходе филиация значений вед. *rad-* и его продолжателей и иноязычных соответствий находит свое естественное объяснение, включаясь в целую серию аналогичных примеров.

Примечания

[1] Ср.: *rad*, Vertiefungen machen, sei es durch beissen, hacken, ritzen, spalten, graben, insbesondere Wege [A.] bahnen den Strömen u. s. w., oder mit veränderter Rektion: die Ströme [A] durch Bahnbrechen frei machen, endlich: jemandem [D.] Güter [A.] eröffnen, sie ihm mitteilen… Also 1. *beissen*, *nagen* an [L.]; 2. etwas [A.] *zerbeissen*, *zermalmen*; 3. jemandem [D.] Wege [A.] *eröffnen*, *bahnen*; 4. Wege [A.] *eröffnen*, *bahnen* zu [D.]; 5. Ströme [A.] *eröffnen*, ilmen *freie Bahn machen*; 6. jemandem [D.] Gaben, Güter [A.] *eröffnen*, *mitteilen*. См. *H. Grassmann*. Wörterbuch zum Rig-Veda. Wiesbaden, 1955: 1142 (3., unveränderte Auflage). Ср. *O. Böhtlingk*, *A. Roth*. Sanskrit-Wörterbuch. St.-Petersburg. Fünfter Teil. S. v. *rad-*.

[2] Ср.: «Indra, le porte-foudre, nous a c r e u s é le lit», см. *L. Renou*. Hymnes spéculatifs du Véda. Traduits du Sanskrit. Paris, 1956: 26.

[3] *ví naḥ sahásraṁ śurúdho radantv ṛtā̃vāno váruṇo mitró agníḥ* Л. Рену переводит как «Que nous t r a c e n t mille récompenses (les dieux) tenants de 1'Ordre, Varuṇa, Mitra, Agni!» (см. *L. Renou*. Études védiques et pāṇinéennes. T. V. Paris, 1959: 87; далее — ÉVP) при «Tausend Gewinne sollen uns die wahrhaften Varuṇa, Mitra, Agni zukommen lassen» у Гельднера.

[4] Ср.: «Aurore, donne-nous autant de bienfaits que tu en t r a ç a s aux chantres (jadis) quand tu fus louée (par eux)». ÉVP. T. III. 1957: 99 (с примечанием, р. 100: «*Rad-* …: de ʻtracerʼ 〈…〉 les chemins pour la richesse, on est passé à ʻtracerʼ la richesse ou la faveur, cf. *radāvasu*)». В связи с дальнейшим важно подчеркнуть наличие в этом же стихе *jajñúr* (к идее р о ж д е н и я) и *ví dṛḷhásya dúro ádrer aurṇoḥ* (к идее о т к р ы в а н и я).

[5] Идея р а з д е л е н и я оказывается ведущей в RV I, 61, 12: *gór ná párva ví radā tiraścéṣyann árṇaṁsy apā̃ṁ carádhyai* «Wie das Gelenk des Rinds z e r t e i l e ihn quer durch, indem du die Wasserfluten zum Laufen loslässest!», см. ниже.

[6] Ср.: «La déesse louée largement, qui t r a c e les chemins pour une marche heureuse, qui porte toutes choses desirables, brille au loin». ÉVP. T. III. 1957: 81.

[7] Ср.: «…lui à qui les Āditya t r a c e n t (ses) trajets, (nommément) Mitra, Aryaman, Varuṇa (agissant) de concert». ÉVP. T. V. 1959: 85.

[8] Ср.: «Varuṇa a t r a c é les voies au soleil». ÉVP. T. V, 1959: 71.

[9] Путь как прямой объект при *rad-* выступает и в других случаях: *pathó rádantīr*. RV II, 30, 2; *árado gātúm*. RV VI, 30, 3; *áradad gātúm*. RV VII, 47, 4; ср. отчасти: *pra vartanī́r arado*. RV IV, 19, 2 и *áradan* 〈…〉 *síndhūn*. RV X, 89, 7 (следует иметь в виду и несколько иной пример — RV VII, 49, 1).

[10] Соответствующие контексты проанализированы в кн.: *Б. Л. Огибенин*. Структура мифологических текстов «Ригведы» (Ведийская космогония). Москва, 1968: 70—73. Ср. такое характерное место (со звукописью), как:

prápathe patháṃ ajaniṣṭa pū́ṣā
prápathe diváḥ prápathe pṛthivyā́ḥ
ubhé abhíi priyátame sadhásthe
ā́ ca pára ca carati prajānán (RV X, 17, 6)

«На ведущем далеко пути путей родился Пушан, на ведущем далеко пути неба, на ведущем далеко пути земли; к двум милым приютам идет он, знающий [пути] туда и сюда». Ср. также: *uruṣyā́tīm áṁhaso rákṣatī riṣó | 'mhóś cid asmā urucákrir ádbhutaḥ*. RV II, 26, 4 и др.

[11] См. *J. Gonda*. The Vedic Concept of «amhas» // IIJ. Vol. I. 1957: 33—60. К пониманию роли пути важен отрывок RV IV, 51, 1: *idám u tyát purutámam purástāj j y ó t i s t á m a s o vayúnāvad asthāt | nūnáṁ divó duhitáro vibhātī́r g ā t ú ṁ kṛṇavann uṣáso jánāya*. «Voici donc cette lumière, la première d'entre beaucoup, elle a surgi des ténèbres à 1'orient, portant les signes démarcateurs. Que maintenant les Filles du Ciel, les Aurores, fraient la voie aux hommes en brillant». ÉVP. T. III. 1957: 71. Тут же (р. 72) Л. Рену указывает, что «*Gātú* voie tracée dans 1'espace indifférencié, pour marquer l'issue hors des ténèbres; aussi fig., voie vers le bonheur, le salut…».

[12] Ср. *pada-jñā-* (трижды в Ригведе); ср. также характеристику Пушана как «бога, з н а ю щ е г о в с е п у т и» (*viśvāni*, *deva*, *vayunāni vidvān*). Брихадар.-упан. V 15, 4 (правда, есть и другие интерпретации *vayunāni*). Ср. там же (VI 2, 2): *v e t t h o deva-yānasya vā p a t h a ḥ pratipadaṁ pitṛ-yānasya vā, yat kṛtvā deva-yānam vā p a n t h ā - n a ṁ pratipadyante pitṛ-yānaṁ vā* «З н а е ш ь ли ты о достижении п у т и, ведущего к богам, или [п у т и] ведущего к предкам, — каким деянием достигается п у т ь, ведущий к богам, или [п у т ь] ведущий к предкам?»

[13] Ср.: *…ajanad …gātúm* (sc. путь неба). RV III, 31, 15 (об Индре).

[14] Ср. в связи с характеристикой *Брахмана* как своего рода п у т и (*a ṇ u ḥ p a n t h ā vitataḥ purāṇaḥ maṁ spṛṣṭo 'n u v i t t o mayaiva, tena dhīrā api yanti brahma**vidaḥ** svargaṁ lokam ita* 〈…〉 *eṣa p a n t h ā brahmaṇā h ā n u v i t t a ḥ tenaiti brahma**vit**…* Брихадар.-упан. IV 4, 8—9 «У з к и й, далеко идущий, старый п у т ь лежит передо мной, н а й д е н мной. Им мудрецы, з н а ю щ и е Брахмана, идут в небесный мир 〈…〉 Этот п у т ь н а й д е н благодаря Брахману. Им идет з н а ю щ и й Брахмана…»): *v i j ñ ā n a m brahmeti v y a j ā n ā t, v i j ñ ā n ā d d hy eva khalv imāni bhūtāni j ā y a n t e, v i j ñ ā n e n a j ā t ā n i jīvanti, v i j ñ ā n a ṁ prayanty abhisaṁ- viśanti* 〈…〉 *ya evam v e d a pratiṣṭhati, annavān, annādo bhavati, mahān bhavati, p r a j a y ā paśubhir brahma-varcasena mahān kīrtyā*. Тайттир.-упан. III 5—6. «Он р а с п о з н а л, что р а с п о з н а в а н и е — это Брахман. Ибо, поистине, от р а с п о з н а в а н и я р о ж д а ю т с я эти существа, р а с п о з н а в а н и е м живут р о ж д е н н ы е, в р а с -

познавание они входят, умирая ⟨…⟩ Кто знает это, обретает основу, богат пищей, становится поедателем пищи, велик потомством, скотом, светом божественного знания, велик славой». См. Упанишады / Перевод с санскрита А. Я. Сыркина. М., 1967; ср. *sa jāya upajāyamāno* ⟨…⟩ *tad vide 'ham pratitad-vide 'ham* (sc. путь богов и путь предков). Каушит.-упан. I, 2. Ср., наконец, *puruṣam upatāpinaṁ jñātayaḥ paryupāsate, jānāsi māṁ, jānāsi māmiti*. Чханд.-упан. VI, 15, 1 «вокруг [смертельно] больного человека собираются родственники [и спрашивают]: ты узнаёшь меня? ты узнаёшь меня?» На этот пример (ср. также лат. *cognati* — *noti*) обратил внимание (с этимологической точки зрения) *W. Schulze*. Lesefrüchte // KZ. Bd. 63. 1936: 113. Сходный прием с использованием другого корня (*vid-*) использован в RV III, 31, 8: *viśvā veda jánimā* «он знает все поколения».

[15] Интересно, что в более поздней традиции (как индуистской, так и буддийской) отчетливо осознавалось, что достижение истинного знания (от *jñā-* в отличие от *vid-*) подобно процессу рождения. В этом можно видеть не только результат позднейших умозрительных построений, но и наследие архаичных переживаний, восходящих к архетипическим структурам. Вместе с тем и само рождение понималось как необходимое условие познания. Отсюда — амбивалентность всего комплекса знание — рождение. Если обратиться к типологическим параллелям, то и связанная с этим комплексом идея пути (моста) окажется не менее распространенной — от мифопоэтических традиций через «Дао-дэ цзин» (ср.: дао — мать всех вещей, рождает вещи, одно, X, XLII, LI и др.; дао и познание: «Держась древнего дао ⟨…⟩, можно познать древнее начало. Это называется нитью дао, XIV, ср. старую ритуальную традицию, зафиксированную в техническом выражении *искать по верви*, *по нити*, о чем см. в другой статье автора; ср. также XXXIII, XLVII и др.; интересно, что, будучи отнесенным к сфере познания, *дао* в сочетании с *ли* обозначает ʻлогикуʼ, ʻлогичностьʼ и т. д., ср. *дао-ли*; наконец, существенно, что в «Цзо-чжуани» *дао* употребляется и в смысле ʻлиния движенияʼ, см. выше о ʻtracerʼ, а в «Ли-цзи» — в смысле ʻисходаʼ, ʻначалаʼ), через буддийские тексты (ср. санскр. *mārga*, пали *magga* и т. п. или учение о том, что бодхисаттва делает себя мостом, через который мы переходим к более высокому состоянию, ср. *attānaṁ saṁkamaṁ katvā*; ср. в другой традиции мысль о том, что делающий себя искателем пути очищается от злых деяний, см. Тайттир.-брахм. III, 12, 9, 8), раннехристианскую литературу (ср.: Κύριε, οὐκ οἴδαμεν ποῦ ὑπάγεις· πῶς οἴδαμεν τὴν ὁδόν, λέγει αὐτῷ Ἰησοῦς Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν Πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ. Κατα Ιωαννην XIV, 5—6), суффийские учения (ср. Руми и др.) и т. д. — вплоть до рассуждений о пути в «Also sprach Zarathustra». Так или иначе, с темами рождения, знания, пути связывается и другой цикл мотивов — порог, переход, начало и конец и т. д., и все они имеют отношение к приобретению нового, более высокого статуса (нравственного, социального, экономического и т. п.).

[16] Ср. выше *jyótis támaso … asthāt* (в духе начала книги Бытия или Евангелия от Иоанна).

[17] Нужно думать, что в таких контекстах *rad-* приобретает окказионально значение «давать», подобно ряду других глаголов, строго говоря, не связанных с этой идеей. Ср. о *van-* (кстати, в связи с темой пути и богатства: *mitró … gātúm vanate*. RV V, 65, 4) *L. Renou*. ÉVP. T. VII. 1961: 46, а также *Б. Л. Огибенин*. Указ. соч.: 73.

[18] Следует подчеркнуть, что выбор франц. *tracer* для перевода вед. *rad-* нужно расценить как весьма удачный, поскольку это слово сохраняет и свое конкретное значение ʽчертить’ (ʽпроводить черту’) и ряд более общих и отвлеченных (ʽнамечать’ и под.). Вместе с тем уже в источнике этого слова (вульг.-лат. **tractiare*, от лат. *tractus*) была возможность связи с понятием пути (ср. также ʽполоса’, ʽслед’ [ʽидти по следу’] и т. д.; ср. итал. *tráccia* ʽтропа’, ʽтрасса’, *in tráccia di...* ʽв поисках…’, а также поздние заимствования нем. *Trakt*, русск. *тракт* и др.) и даже потока (ср. *aquarum tractūs*).

[19] См. Atharva-Veda Saṁhita / Translated by W. D. Whitney. Second Half. Cambridge; Mass., 1905: 652.

[20] Комментарий объясняет *radantām* через *svatuṇḍāiḥ pādāiś ca vilikhantu*.

[21] См. *Т. Н. Пахалина*. Ишкашимский язык. М., 1959: 230.

[22] См. *М. С. Андреев, Е. М. Пещерева*. Ягнобские тексты с приложением ягнобско-русского словаря, составленного М. С. Андреевым, В. А. Лившицем и А. К. Писарчик. М.—Л., 1957: 312; ср. также у этого слова значение ʽворовать’ в секретном языке, ср. *ránna* ʽвор’.

[23] См. В. Ф. Миллер. Осетинско-русско-немецкий словарь. II. Л., 1929: 1001; ср. *Он же*. Ossetica. М., 1904: 9, 44 и др.

[24] Так же в курд.-азерб., см. *Ч. Х. Бакаев*. Язык азербайджанских курдов. М., 1965: 247; ср. курд.-туркм. *р’əндə́*, *р’əндə́ кьрь́н*, см. *Он же*. Говор курдов Туркмении. М., 1962: 239.

[25] Сюда не относятся непосредственно хинди *randā*, непали *randā* (*randhā*, *raṇḍā*) ʽрубанок’, *randhra* ʽдыра’, ʽщель’, ʽразрез’ и т. д., *raṇḍi* (*ranḍi*) ʽпроститутка’ и др., поскольку всё это заимствования. См. *R. L. Turner*. A Comparative and Etymological Dictionary of the Nepali Language. N.—Y., 1966: 528—529.

[26] Среди этих последних заслуживают внимания по семантическим соображениям кхов. *roγ* ʽfurrow, score, incised line, crack, seam (in rock), narrow track on difficult mountain or cliff’ (ср. йидга *roγ* ʽgoad track’), ср. выше о франц. *tracer*; ория *raï* ʽlong narrow channel made for flow of water from higher level’ (ср. *raï kāṭibā* ʽto cut such a one’), что, видимо, дает основание для реконструкции **radaka-*, см. *R. L. Turner*. A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Language. Vol. I. London, 1969: 614. Следовательно, и индоарийские факты позволяют восстановить пару **rad-* : **rand-*.

[27] Ср. к значению употребление в парных глаголах: язг. *az barói tú-da dər pəx̌tá* ***rəδín****-a* *ba****dín*** «из-за тебя я убегаю (букв. убегаю и ухожу) на склон горы», см. *Д. И. Эдельман*. Язгулямский язык. М., 1960: 59.

[28] Ср. *G. Morgenstierne*. Indo-Iranian Frontier Languages. Vol. II. Oslo, 1938: 224, 537. Следует подчеркнуть высокий уровень звуковой организации приведенной древнеперсидской фразы, ср. *θim tyām … tām … ta …*; *… rā … ra … ra …*; *… varad … tarav* (почти зеркальное отношение); *… im … ām … ām mā … mā* и т. п. (ср. вхождение в звуковую игру этого глагола и в язгулямском примере *rəδín-a badín*, как и в цитированном уже RV VII, 79, 4: *…ad …* ***rā́d****ho …* ***rā****sva … at … á****rad****o* и т. д.). К др.-перс. *rāsta-* ср. ишкаш. *rå̄st*, *rō̆st* и т. д. (при *rů̄st*, основа прош. вр. от *rond-* ʽскрести’; **rad-* : **rand-*), не говоря о лат. *rectus* или гот. *raihts*. См. *É. Benveniste*. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Paris, 1969: 14.

[29] См. *В. С. Соколова*. Генетические отношения язгулямского языка и шугнанской языковой группы. Л., 1967: 26. Здесь же (ср. также с. 24) объяснение аффрикаты *c* как результата перестановки префикса (*s* > *c* после согласной).

[30] Ср. также начало: *agne naya supathā rāye asmān*… «О Агни, веди нас благоприятной стезей к процветанию», где также возникает тема п у т и. См. *В. Н. Топоров.* К толкованию одного древнеперсидского слова // Народы Азии и Африки. М., 1971. № 4: 132—137.

[31] Впрочем, значение ʽбежатьʼ могло возникнуть и из соотношения семантических элементов в самом глаголе *rad-*; ср. белудж. *randag*, *randaγ* ʽчесатьʼ, ново-перс. *rändīδän* ʽскоблитьʼ и др. при русск. *чесать*, *драть* (*удрал*), *драпать*, *рваться* и т. д. в значении ʽбегатьʼ (естественно, что число таких аналогий можно легко увеличить).

[32] Ср. осет. *рæдувын* ʽрватьʼ, ʽдергатьʼ; ʽцарапатьʼ при *рæндун* ʽгладитьʼ, ʽкататьʼ.

[33] Любопытно, что исп. *randa* может обозначать и ʽвораʼ, ʽплутаʼ, ʽмошенникаʼ, как и ягноб. *ránna*.

[34] Вероятно, сюда же относится и осет. *рындз* ʽвыступ горы (скалы)ʼ. Связь с горным ландшафтом отражена и в кховар. *roγ* ʽузкая тропа в горах (скалах)ʼ, откуда и йидга *roγ*.

[35] К связи в ы с т у п а ю щ е г о, в ы д а ю щ е г о с я, в ы с о в ы в а ю щ е г о с я, в ы в а л и в а ю щ е г о с я с темой р о ж д е н и я см. книгу М. М. Бахтина «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса».

[36] Ср. ново-перс. *rändīδän*, где сочетаются значения ʽгладитьʼ и ʽскоблитьʼ, ʽстругатьʼ.

[37] Ср. *rādō* ʽпробегатьʼ (*freta sicco passu*) в связи с иранскими примерами, в которых глаголы того же корня обладают этим значением; а также *rāsūra*, *rāsus* ʽразглаживаниеʼ при сходном значении в кимр. *rhathu* или осет. *rändīδän*.

[38] Не сюда ли и *rāmes* ʽгрыжаʼ (из **rad-m-*, ср. *грыжа* : *грызть*)?

[39] Несмотря на то, что трудности в вокализме мешают иногда признанию связи между *rādō* и *rōdō* (см. *A. Ernout, A. Meillet.* Dictionnaire étymologique de la langue latine. T. 2. Paris, 1959: 994, 1016), соотнесенность этих двух слов неоспорима (на что намекают в конечном счете и авторы латинского этимологического словаря: Mais une parenté semble probable; ср. также *A. Ernout*. Morphologie historique du latin. Paris, 1945. §§ 191, 193). В пользу такого заключения говорят, видимо, аналогичные отношения глагольных форм того же самого корня в некоторых других индоевропейских языках.

[40] Ср. к семантической мотивировке: «Пустота [дао] бессмертна, и [я] называю ее глубочайшим н а ч а л о м. Вход в глубочайшее н а ч а л о зову к о р н е м неба и земли…». Дао-дэ цзин. VI.

[41] Ср. лат. *rōdō* : *rādō*.

[42] Оба эти глагола (*ràsti* / *rast* и *ródyti* / *rãdît*) долгое время не связывались исследователями друг с другом из-за того, что чрезмерно большое значение придавалось некоторым деталям фонетических расхождений и чрезмерно малое внимание уделялось семантической стороне дела. И до сих пор связь этих глаголов рассматривается лишь как более или менее вероятная, см. *E. Fraenkel*. LEWb. II: 700—701, 741—742, хотя уже Х. Станг совершенно определенно указал на возможность понимания *ródyti* как каузатива к *ràsti*, см. *Chr. S. Stang*. Das slavische und baltische Verbum. Oslo, 1942: 148.

[43] Интересно, что и балтийские данные позволяют говорить о наличии форм с инфиксом (*rañda*) и без него (*rãdo*; *ródo*). Если корень слав. **sъ-ręsti*, **ob-ręsti* (при **sъ-rětati*, **ob-rětati*) можно бы было рассматривать как вариант анализируемого здесь корня с глухим исходом (**rent-*), то и славянские языки обнаруживали бы глагольную пару с инфиксом и без него.

[44] Ср. лтш. *raženĩte* ʽein schmuckes, ordentliches Mädchen», *ražęns* в значении ʽкрасивый’, ʽпригожий’, ʽстатный’ при др.-русск. *рожай* ʽприродные свойства’, ʽнаружный вид’, ʽфизиономия’, ʽрост’, русск. *рожа*, *рожаистый* ʽвидный’, ʽкрасивый’, ср. еще укр. *урода* и т. п. (ср. *роженица* — *raženĩte*).

[45] Ср. сходство микроконстектов: вед. *Uṣo rada sanim̐* «О Ушас, открой благо!»; лтш. *Usiņ, rod žirgu* «О Усиньш, найди коней!» : русск. *Авсень* (*Таусень*), *роди жито!*

[46] См. *О. Н. Трубачев*. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959: 148 и сл.

[47] Ср. древнегерманский обычай сажания на к о л е н и (ср. др.-исл. *setja í kné*) как знак у с ы н о в л е н и я (*knésetja* ʽусыновлять’, *knésetningr* ʽприемный сын’). См. *M. Cahen*. «Genou», «adoption» et «parente» en germanique // BSL. T. 27. 1926: 56—57.

[48] См. *О. Н. Трубачев*. Указ. соч.: 160.

[49] См. *О. Н. Трубачев*. Указ. соч.: 153—154.

[50] К значению ʽкрасивый’, ʽстатный’ и т. д. у производных от **rod-* (см. выше) ср. др.-греч. κάλλος, лит. *kilnà*, *kilningas* и под. с тем же кругом значений.

1974

К ЭТИМОЛОГИИ ДР.-ИНД. *KRAM-* ‘ШАГАТЬ, СТУПАТЬ’

Уже не раз отмечалось, что наибольшие успехи в этимологии за последние полвека связаны с тем, что можно назвать семантической реконструкцией, конкретнее — с определением того исходного или, точнее, предельно достижимого при имеющемся уровне знаний смысла, который мотивирует внутреннюю форму исследуемого слова. В других языках (а нередко и в том же самом) слова с тем же значением, но иной формой могут мотивироваться иначе, и совокупность таких мотивировок разноязычных слов с общим смыслом, по возможности полная, образует корпус ценнейших сведений по семантической типологии, которые, уточняя детали разных типов словопроизводства, выделяя индивидуальное и даже уникальное, с одной стороны, и общее, «типовое», с другой, оказывают этимологу существенную помощь в его дальнейшей работе.

Ставя перед собой задачу семантической реконструкции слова, исследователь находится внутри языка и работает исключительно или прежде всего с языком, поскольку задача его чисто языковая. Отсюда — постулат доверия к показаниям языка и установка на обнаружение некиих иных, пока скрытых от него показаний, которые могли бы оказаться полезными для решения его задачи. Но сам язык обычно «разыгрывает» некую вне его лежащую («внеязыковую») данность, ситуацию, или, точнее, за словом стоит, слову соответствует некая «реальная» (или представляемая как таковая) ситуация, возникшая вне языка и существующая исходно вне языка и только получающая в слове «второе» рождение, более сильное и операционное осознание себя иным, носителем языка. Тем не менее и сама эта «внеязыковая» ситуация в определенном смысле самодостаточна — у нее свой набор элементов, их связей и свойств, действий-операций, своя логика или, если быть

более точным, набор логик, которые эксплицируются, по крайней мере отчасти, при освоении этой ситуации языком, что непосредственно отражается в разных способах мотивировки и в разном выборе того, что может быть принято за единственный и достаточный признак всей ситуации. Иначе говоря, при освоении языком внеязыкового «реального» речь может идти о д в у х выборах, с которыми исследователь должен считаться: п е р в ы й — ситуация А, состоящая из *n* элементов, кодируется по одному из *n* элементов, признаваемому в данном случае определяющим, «характерным» (так, целое А обозначается или через *a*, или через *b*, или через *c*…, или через *n*); в т о р о й — та же ситуация А кодируется не по одному из возможных элементов (как в первом случае), а по одной из характерных черт о д н о г о и т о г о же элемента (по *K*, *L*, *M*…, которые могут выступать как признаки элемента *d*; так, характерными признаками движения *d*, участвующими в ономатетическом акте, могут быть перемещение *K*, толкание *L*, подъем *M*… и т. п.).

И в том и в другом случае существен л о к у с, в котором происходит имянаречение этой ситуации А, и тот с п о с о б, которым это делается. Если только этот акт не сводится к простому перенесению на обозначение нового старых элементов и к некоторому более или менее механическому приспособлению второго к первому, имянаречение («ономатесия») всегда порождение о б р а з а, явление образности как единственно возможного перехода от «реального» внеязыкового к языковому и, следовательно, первый результат проявления п о э т и ч е с к о й функции языка. Каждый такой прорыв в «исходный» смысл возникающего имени-образа, в самое его мотивацию одновременно обозначает и соответствующее расширение сферы поэтического языкового творчества и повод для микротекстовых (по меньшей мере) реконструкций. Более того, такие открытия всегда говорят и о самом творческом сознании, как оно отражается в языке, и о том, насколько оно с помощью языка и через язык способно аккомодироваться к внеязыковой «реальности», к субстрату, или — в несколько ином аспекте — как в непространственном и «нереальном» созерцании формируется эквивалент пространственного и «реального» внеязыкового.

Тема этой заметки — этимология др.-инд. *kram-*, как она может быть увидена через семантическую мотивировку этого слова и через мотивировку со стороны внеязыковой («подъязыковой») «реальности». Этот глагол обозначает особый вид передвижения — ‘шагать, ступать’, т. е. последовательность, выстраивающуюся из повторения ряда прерывных однообразных «элементарных» движений. Словари указывают еще целый ряд значений — ‘ходить’, ‘идти’, ‘направляться’, ‘приближаться’ и т. п., которые нужно признать экстенсивными обозначениями более интенсивных и специфических видов движения, «в общем и целом» удовлетворяющими практические по-

требности понимания конкретных контекстов с наличием глагола *kram*-. Обращение к таким значениям мало что дает для понимания подлинного, «последнего» смысла этого слова и скорее уводит от него. Но словари отмечают также и некоторые другие «контекстуальные» значения, трактуя их, видимо, именно как таковые, т. е. как приспособление общего значения к конкретным текстовым ситуациям. Вероятно, в ряде случаев дело именно так и обстоит, но может быть (в частности, в свете дальнейших рассуждений), что именно в этих случаях сохраняются и/или актуализируются следы исходного значения, в других случаях стирающегося, теряющего свои оттенки, упрощающегося до «общего». Из числа таких более специфических значений, отсылающих к идеям последовательно-целенаправленного движения [1], преодоления некоего препятствия и достижения предела, приложения некоей силы-усилия и т. п., могут быть упомянуты ʽпересекатьʼ, ʽпереходитьʼ, ʽвыступать-выдаватьсяʼ, ʽрастягивать(ся)ʼ, ʽраспространять(ся)ʼ, ʽстремитьсяʼ, ʽприлагать усилиеʼ и др.; особо следует отметить *kram*- в значении ʽвыситься, влезатьʼ в связи с вертикальным движением снизу вверх. Отглагольное существительное *krama*- обозначает прежде всего шаг как своего рода квант движения, его элементарную меру, далее — само движение-продвижение как результат шагания, наконец, способ, метод, в основе которого лежит последовательное движение, сама последовательность, ср. *krameṇa* Instr., *kramād* Abl. ʽмало-помалу, постепенно, последовательноʼ, *kramaśas*, то же, ʽпо порядкуʼ, *kramika*- ʽследующий один за другим, последовательныйʼ, ʽунаследованныйʼ, *krama-yoga*- ʽпоследовательностьʼ (букв. ʽйога последовательностиʼ), *kramā-gata*- (*krama-ā-gata*-) ʽунаследованныйʼ, *krama-prāpta*- (*krama-pra-āpta*) и т. п. [2]

От префиксальных глаголов с корнем *kram*- (они многочисленны, см. ниже) нередки отыменные существительные — *ati-krama*-, *ati-kramaṇa*-, *anu-krama*-, *anu-kramaṇa*-, *apa-krama*-, *apa-kramaṇa*-, *abhi-krama*-, *abhi-krānti*-, *ā-krama*-, *ā-kramaṇa*-, *ā-krānti*-, *ut-krama*-, *ut-kramaṇa*-, *ut-krānti*-, *upa-krama*-, *upa-krānta*-, *ni-kramaṇa*-, *nir-upa-krama*-, *niṣ-krama*-, *niṣ-kra-maṇa*-, *pari-krama*-, *pra-krama*-, *pra-kramaṇa*-, *prati-krama*-, *vi-krama*-, *vi-kramaṇa*-, *vi-krāma*- и др. Чаще всего значения этих существительных вполне надежно выводимы из значения соответствующих префиксальных глаголов и самих префиксов, вносящих более или менее ожидаемые уточнения в смысловую нюансировку глагола *kram*-. Однако бóльший интерес в данном случае представляют те именные образования с префиксами, которые в той или иной мере оказываются неожиданными.

Среди значений этих отглагольных существительных в связи с темой, здесь рассматриваемой, особенно важно отметить те, что связаны с идеей начала, начинания, некоего предприятия (ср. *abhikrama*-, *upakrama*-, *upakrānta*- /: *nir-upa-krama*-/, *prakrama*-), особой активности-инициативности, направ-

ленной вовне и трактуемой как своего рода наступательность (ср. *vikrama-*: *vi-kram-* при более конкретном *nikramaṇa-* 'наступание (ногой)' и результат наступания — 'след ноги'), прилагаемого усилия, силы (ср. *vikramá-* 'шаг, поступь, ходьба', но и 'сила, быстрота, смелость, храбрость, мужество, геройство', *vikramaṇa-*, *vikramin-*, *vikrānti-*, ср. *vikrānta-* 'смелый, мужественный, отважный, геройский, сильный, победоносный' и т. п.[3]), подъема, восхождения (ср. *utkrama-*, *ākrānti* и др.). Разумеется, круг этих значений в существенной степени определяется семантикой префиксов, которая нередко возвращает к тому, что некогда в полной мере было свойственно и беспрефиксному *kram-*, но затем сильно поблекло, стерлось, иногда и вовсе исчезло. И если конкретные префиксальные глаголы с корнем *kram-* по отношению к беспрефиксному глаголу в известном отношении могут быть названы вторичными и рассматриваться как инновация, то сам круг указанных значений, связанных с префиксальными глаголами и существительными с этим корнем, восстанавливает, видимо, весьма архаичую ситуацию. Более того, в некоторых случаях это восстановление исходной ситуации в префиксальных образованиях может рассматриваться как своего рода компенсация потери, понесенной беспрефиксным глаголом *kram-* и соответствующими отглагольными существительными.

Уже на этом этапе исследования можно с достаточной определенностью сказать, что глагол *kram-* передавал идею движения не нейтрального типа, и именно эта «ненейтральность» была отмеченной. В чем состояла она, сказать с достоверностью труднее, но проявлялась она двояко — в самом характере движения, его специфике и в результате этого движения, достигнутом эффекте. В самом общем виде можно предполагать, что речь идет о некоей силе, примененной в ходе этого *kram*-движения. Эта сила в свою очередь могла отражаться на характере движения по-разному, и даже противоположно: в благоприятном случае *kram*-движение становилось энергичным, быстрым, широко-легким; в неблагоприятном, напротив, — затрудненным, шероховато-неравномерным, замедленным, препятствуемым. Но когда конечный результат был важнее, чем детали движения, с помощью которого он был достигнут, акцент ставился на самом результате, и он не мог не быть «сильным» и не мог не относиться к чему-то, что имело первостепенную важность, более того, что имело значение эталона деяния.

Ведийские данные в этом отношении особенно показательны, и в связи с фактами других индоевропейских языков, особенно балтийских и славянских, они помогают реконструировать скрытую часть истории семантического развития глагола *kram-* и его соответствий в других языках. Но прежде чем перейти к фактам ведийского языка и ведийских текстов, которые соотнесены друг с другом существенно более органически, чем, напри-

мер, данные эпического санскрита с соответствующими текстами, если только последние не являются более или менее непосредственными реминисценциями ведийских текстов, уместно напомнить, что говорится о происхождении др.-инд. *kram-* в последнем этимологическом словаре «древнеиндоарийского языка». Майрхофер, указывая, что *kram-* относится к общему индо-иранскому наследию и что в иранских языках этому слову соответствуют согд.-будд. *γ'rm-* ʽприходить' и н.-перс. *xirāmīdan* ʽшагать, ступать' (со ссылкой — *Tedesco* ZII 2. 1923, 40; *Bailey*, Dict. 1979, 308b), ограничивается пессимистическим выводом — «Weiteres ist unklar» (*Mayrhofer*. Altindoar. I. Lief. 6. 1989. 410).

В этом месте целесообразно обратиться к ведийским данным, как они представлены в наиболее репрезентативном памятнике ведийского словесного творчества — «Ригведе». Уже при предварительном знакомстве бросается в глаза, что чаще всего (с большим отрывом) субъектом действия, обозначаемого глаголом *kram-*, выступает Вишну, и, более того, именно эти «вишнуитские» контексты оказываются ключевыми для понимания специфики семантики *kram-*, точно так же, как *kram*-контексты в наибольшей степени проявляют суть главного деяния Вишну. В этом смысле вполне оправданна квалификация *kram-* как «verbe viṣṇuïque», аналогично сходной квалификации, данной Бенвенистом глаголу вед. *yat-* как «verbe mitraïque». Вероятно, такое закрепление глаголов за каждым из этих богов далеко от случайности (тем более что подобные «личные» глаголы выступают именно у этих двух мифологических персонажей). Можно полагать, что в обоих случаях речь идет о «креативных» по преимуществу богах, которые решают общую по своей сути задачу, но применительно к разным объектам: Вишну, создавая мир-пространство и членя его на части, соединяет их в единое и гармоническое целое; Митра при создании социума как упорядоченного и договором контролируемого человеческого «мира», коллектива исходит из начальной разъединенности-разделенности людей, которая возникает из-за отсутствия предсказуемых и контролируемых связей и тогда, когда люди пространственно удалены друг от друга и это препятствует созданию общины-мира, и тогда, когда они стеснены на слишком узком пространстве и возникает ситуация «кучи», где все смешано в хаотическом беспорядке, не позволяющем устанавливать «правильные», космологическому порядку отвечающие связи. Задача, которая стоит перед Митрой, — в соединении разрозненного в органическое единое целое. Итак, в обоих случаях, при создании-устройстве и мира и социума, с очевидностью выделяются два этапа, как бы противоположных по решаемым ими задачам, — разделение-размежевание и соединение-сплочение. Судя по некоторым данным ведийской мифокосмологии, о которых здесь говориться не будет, и по многочис-

ленным данным типологического характера, между этими двумя этапами мог быть еще один этап — переходный, связанный с идентификацией частей, которые подлежали синтезу в космологическом целом мира. Если это так, то и в основе творения лежал тот же принцип, что и в методике *krama-*, о которой см. выше. Что же касается самой идентификации, то она и есть процесс, в котором разделение предполагает различение, как бы определение лица иного, чем другие, а различение завершается распознаванием-узнаванием-знанием (ср. лат. *discerno*, сочетающее в себе все эти значения). Из всего сказанного с известным основанием можно заключить, что и сам Вишну, и «вишнуический» глагол *kram-* имеют отношение и к разделению, и к соединению в том оригинальном, но хорошо знакомом ведийскому умозрению варианте, при котором субъект этих двух действий-задач одновременно выступает и как посредник (*madhyastha-*, букв. ‘посредине стоящий’) — и между действиями и между их результатами (см. далее).

Глагол *kram-* отмечен в «Ригведе» более шестидесяти раз. Однажды встречается *krámaṇa-* ‘шаг’ (1, 155, 5) в связи с Вишну и Индрой, и шестикратно *urukramá-* ‘широко-шагающий’, четырежды в связи с Вишну (1, 90, 9; 154, 5; 3, 54, 14; 5, 87, 4), и один раз в связи с Вишну и Индрой (7, 99, 6) и один раз в связи с Индрой (8, 77, 10)[4]. Главное деяние Вишну — творение, и оно неотделимо от движения, точнее, от той его разновидности, которая обозначается как раз этим глаголом *kram-*. Основной вишнуистский миф связывает само возникновение Вселенной с некиим движением, троекратно воспроизведенным, — с тремя шагами (*krama-*), «широкими шагами» (*uru-krama-*) Вишну, благодаря которым было образовано широкое пространство для «широкой жизни» (*urugāyā́ya jīvā́se*)[5], для «угнетенного (которому трудно) человека» (*mánave bādhitā́ya*. 6, 49, 13). Итак, широкий шаг — широкое пространство — широкая жизнь, образующие триаду, где каждое последующее звено зависит от предыдущего и всё, в конечном счете, от широкого шага-шагания (*uru-kram-*), благодаря которому не только было создано пространство творения, но и оно было разделено на космические зоны (ср. RV 1, 22, 17; 154, 1—4; 6, 49, 13; 7, 100, 3; 8, 12, 27; 29, 7; 52, 3 и др.)[6] и между ними была установлена связь.

Мотив широкого шага-шагания и соответственно его субъекта — «широко-шагающего» (ср. RV 1, 90, 9; 2, 1, 3; 3, 54, 14; 5, 87, 4; 6, 69, 5; 10, 109, 7 и др.) слишком известен и достаточно хорошо изучен, чтобы здесь останавливаться на нем еще раз. Но все-таки нужно более решительно отметить, что широкий (*urú-*) шаг (*krama-*) в данном мифе подлинно творческое космогоническое деяние, что «широкое» *kram*-движение — это движение от края и до края всего того широкого пространства, которое предназначено для жизни и человека, что оно предельно в том смысле, что его результаты

предполагают установление предела, и запредельно в том смысле, что сам Вишну столь могущ, что ему доступно пересекание предела, выхода за него, который дополнительно, как бы извне, определяет границы человеческого мира, наконец, что такое «широкое шагание» предельно энергично, мощно, сильно, шумно[7]. Последние характеристики *kram*-движения, связанные с присутствием силы, порыва, преодолевающих силу сопротивления, препятствия, отчасти объясняют предполагаемую прерывность, негомогенность, известную «шероховатость» движения этого типа, что, кстати, может сыграть свою роль при установлении круга фактов из других языков, когда речь пойдет о составе этимологического контекста *kram*-.

Но здесь важнее уяснить специфику того трехфазового движения[8], которое привело к творению мира, смысл его в более глубоком и, если угодно, конкретном плане, как это вытекает из основного мифа, связанного с Вишну как демиургом. В наиболее концентрированном виде этот мотив «трех шагов» представлен в гимне, обращенном к Вишну, — 1, 154. Уместно пунктирно проследить развертывание этого мотива в связи с контекстом, в котором этот мотив выступает как ключевой: «Я хочу сейчас провозгласить героические деяния Вишну, 〈…〉 который измерил земные пространства, который укрепил верхнее жилище, трижды шагнув, [он,] далеко идущий (1) 〈…〉 в трех шагах которого обитают все существа (2). Пусть к Вишну идет [эта] песнь 〈…〉 к 〈…〉 широко шагающему быку, который это обширное, протянувшееся общее жилище измерил один тремя шагами (3). [Он тот,] три следа которого 〈…〉, кто триедино землю и небо один поддерживал — все существа (4). Я хотел бы достигнуть 〈…〉 убежища его 〈…〉, ведь там родство широко шагающего. В высшем следе Вишну — источник меда (5). Мы хотим отправиться в эти ваши обители 〈…〉 Ведь именно оттуда мощно сверкает вниз высший след далеко идущего быка (6)» (RV 1, 154, 1—6).

Этот текст (и другие подобные ему) в форме гимна подчеркивает основную тему мифа о творении, в котором главным участником (если не единственным) был Вишну. Три шага, три следа, три пространства, триединство здесь в центре внимания. Идея триадичности тесно связана с мифологией Вишну-демиурга, что находится, как подчеркивал Кёйпер, в существенном противоречии с дихотомическим принципом ведийской космологии. Тем не менее многие полагали, что три шага Вишну должны интерпретироваться как способ сотворения трех космических зон, тройного членения Вселенной. Однако дуальная концепция мира древнее тернарной, и поэтому есть основание обратиться еще раз к «трехшаговой схеме», чтобы попытаться увидеть за ней возможные следы дуальности. Таким несомненным следом ее нужно считать неоднородность этих трех шагов с точки зрения их отношения к дуальному

противопоставлению по признаку «видимости-невидимости». Ключевым в этом смысле является фрагмент гимна к Вишну — 1, 155, 5, который возвращает нас к отмеченной выше диадической структуре 2 + 1. Ср.: *d v é id asya k r á m a ṇ e svardṛ́śo ’bhikhyā́ya mártyo bhuraṇyati / t ṛ t ī́ y a m asya nákir á dadharṣati váyaś caná patáyantaḥ patatriṇaḥ* «В и д я только д в а ш а г а того, кто выглядит, как солнце, мечется, смертный. На его т р е т и й [шаг] никто не отважится взглянуть, даже крылатые птицы в полете». Отмеченность (особая) третьего шага, невидимого, придает ему особенную значительность, бóльшую, чем просто завершение двух предыдущих шагов: он — и н о й, нежели те два, что ему предшествовали. Вместе с тем первый и второй шаги («видимые») представляют единство, где первый и второй элементы подобны друг другу, и, как можно думать, отличны от третьего. В текстах число «два» нередко связывается с Вишну, не входя в противоречие с «тремя» как числом этого бога. Два мира, два пространства, созданные и установленные Вишну, естественно, предполагают те д в а шага — первый и второй, — которыми они были сотворены: *ubhé te v i d m a rájasī pṛthivyā́ víṣṇo deva tvám paramásya vitse* (1, 99, 1) «Мы знаем [потому что видим. — *В. Т.*] о б а твоих пространства: Земли (и Неба). Ты, о бог Вишну, знаешь [и видишь нам невидимое. — *В. Т.*] высшее (пространство)»; — *v y àstambhnā r ó d a s ī viṣṇav eté* (1, 99, 3) «Ты установил порознь [т. е. последовательно. — *В. Т.*] эти две половины Вселенной, о Вишну».

Учитывая не формулируемый в древнеиндийских текстах числовой принцип, когда нечто, состоящее из *x* частей, обозначается как *x* + 1, которое следует понимать не как прибавление еще одного такого же элемента к *x*, а как указание на целое, состоящее из этих *x* элементов и тем не менее большее, чем *x*, и в числе шагов Вишну нужно видеть подобную же структуру: первым шагом Вишну сотворил нижний мир — Землю, вторым — верхний мир, Небо; третьим же шагом была установлена та связь результатов первых двух шагов, которая, собственно, и была тем с и н т е з о м, что придал Вселенной ее полноту и целостность. Этот третий шаг невидим людям и неведом им: он — тайна, доступная только Вишну. Третьим шагом, связавшим Небо и Землю и оформившим их как целокупность, были определены и пределы творения — то, что внутри его (его состав), и то, что вне его и доступно лишь Вишну, способному пересекать границы мира, его, так сказать, кромку, о чем не раз свидетельствуют тексты «Ригведы», ср.: «Он прошагал (вышагал) эту землю (*ví cakrame pṛ́thivīm* ⟨…⟩ *etā́ṃ*), (чтобы она стала) владением […] он создал широкое место для поселения (*urukṣitíṃ*) […] Я, менее сильный, воспеваю тебя, такого сильного, правящего далеко за пределами этого пространства (*kṣáyantam a s y á r á j a s a ḥ p a r ā́ k é*)» (7, 100, 4—5); — «Он вышагнул (за пределы). Он охраняет два конца-предела пространства (*ví cakrame rájasas*

pāty ántau)» (5, 47, 3)[9]. Стремление к пределу, к границе, к крайнему и преодоление их с помощью перешагивания, через(сквозь)-шагания (*ati-kram-*) — характерная особенность Вишну, раскрывающаяся через его движение, с одной стороны, и намекающая, с достаточным вероятием, на сам тип движения, с другой.

Можно думать, что суть этого «креативного» *kram*-движения в единстве двух одновременно совершаемых актов — освоения-присоединения и отчуждения-отъединения. Каждый из первых двух шагов (*krama-*) состоит из этих двух актов, протекающих между пересечением Вишну границы пространства, имеющего быть сотворенным, первый раз при выходе из «своего» (до сотворения мира) пространства, второй — при выходе из уже созданного «первого» пространства — нижнего мира, Земли, и вхождении в имеющее быть сотворенным «второе» пространство — верхнего мира, Неба. Это на глубине единое и непротиворечивое движение, выступающее на поверхности в двух противоположных (по видимости) вариантах, объединенных, однако, общей идеей членения-присоединения, можно представить себе, исходя из ключевого момента «перехода» — пересечения границ, как сочетание «секуще-присекающего (прирезающего)» и «секуще-отсекающего (отрезающего)» актов, как своего рода «при-краивание» и «от-краивание» пространства, первое — при пересечении «нижней» границы, второе — при пересечении «верхней» границы, выходе из нее[10]. Идея крайности, края, кроения, определяющая *kram*-движение и верифицируемая текстами и — глубже — стоящей за нею мифо-ритуальной реальностью, несомненно, присутствует как в мифологическом мотиве шагания-творения Вишну, так и в самом глаголе *kram-*, что особенно подтверждается семантической реконструкцией. Этот вывод в свете поставленной здесь задачи должен рассматриваться как основной (см. ниже), хотя использование его при дальнейших разысканиях должно быть дополнено некоторыми другими наблюдениями, вытекающими из рассмотрения этих *kram*-текстов. Два из таких наблюдений особенно существенны.

Одно из них касается третьего шага. Он — высший (ср. *víṣṇoḥ padé paramé*. 1, 154, 5; *paramám padám*. 154, 6 и др.) — и не только в оценочном плане, но и в пространственном, указывающем на вертикальное движение вверх, восхождение. И здесь опять перед нами своеобразный парадокс ведийской религиозной мысли, как бы перекликающейся с известным постулатом Гёделя. Третий шаг был сделан, и это подтверждают источники, но новая космическая зона при этом не была создана (в отличие от первых двух шагов, приведших к созданию Земли и Неба порознь, но не к созданию Вселенной в ее целокупности). Но задачей Вишну было не создание очередной зоны, а доведение двух созданных космических зон до цельно-

единства. Сделать это можно было с помощью третьего шага — вверх, уже за пределы Земли и Неба: полное определение-формирование мира произошло в н е м и р а, и именно вне мира находился в заключительной стадии творения демиург Вишну[11]. Идея восхождения-подъема Вишну отражена и в целом ряде конкретных примеров[12], и в указании на его верхнее (высшее место)[13], и в отождествлении Вишну с жертвой, возносящейся вверх к богам (ср. Jaim.-Br. II. 68, 1).

Эта же идея подъема, вертикального движения вверх, как бы подготовленного (вырастающего из) д и а д и ч е с к о й структурой Земля-Небо, побуждает еще раз обратиться к теме д у а л и з м а, неоднократно и настойчиво возникающей в рамках главного текста «вишнуической» мифологии. Здесь можно лишь вкратце напомнить о двух шагах Вишну, приведших к созданию двух космических зон, двух пространств, двух миров, наконец, даже о двух божественных субъектах вертикально-восходящего *kram*-движения Вишну и Индре и, более того, о двойственности, глубоко укорененной в самой природе Вишну и позволяющей ему выполнять посредническую роль между богами верхнего и нижнего миров, попеременно пребывая то в одном из них, то в другом. Вишну и был образом единства обеих противоположных частей (половин) мира. Он и есть оба этих мира[14], подобно тому, как порознь их представляли Гаруда и Шеша, так или иначе соотносимые с Вишну.

Это сочетание мотивов «двойности» («двух»), подъема-поднятия по вертикали (о ней можно судить по мировому столбу *skambha* или по *Catena aurea*: *Sūtrātman*) с *kram*-движением, кажется, дает основание внести еще одно важное уточнение, особенно если вспомнить, что обозначением «два» кодируются в определенных текстах типа *brahmodya* Небо и Земля (ср. в русских загадках типа *Двое стоят* [*стоячих*], *двое ходят* [*ходячих*]… — Небо и Земля, Солнце и Месяц…), что Небо (*D y a u s*) отождествлялось с Отцом, а Земля (*Pṛthivī*) с Матерью, и они представляли собой супружескую п а р у (*dyā́vā-pṛthivī́*, *dyā́vā-bhū́mi-*), кодируемую, кстати, как целое, состоящее из двух половин — *ródasī* (Dual.), которые — в реконструкции, которая могла бы получить поддержку со стороны обширного круга параллелей из разных традиций, — возникли в результате акта разделения, отрыва друг от друга; р а з - д в и ж е н и е их, ото-движение в разные, противоположные стороны как раз и обозначало появление пространства творения.

Подобное сочетание мотивов «двух» и подъема-поднятия, которое в определенных условиях становится образом д в и ж е н и я вообще и самим обозначением его, как известно, встречается в истории праслав. **dvig(a)ti* < **dъvig(a)ti*, особенно в тех языках, где первоначальное значение 'поднимать' было переосмыслено как обозначение движения вообще[15]. Именно из этой ситуации исходил О. Н. Трубачев, убедительно обосновав этимологию слова

d(ъ)*vig*(*a*)*ti*, а также **d*(ъ)*vigo*, **d*(ъ)*vizь*, -*a*, -*ę* / -*ęte*, в которой главным было обнаружение семантической мотивации идеей «двух». В качестве типологической параллели такой трансформации значения исследователь ссылался на словац. диал. *posošit'sa* ʽподняться', *sošit'* ʽподнимать': *socha* ʽразвилка' (со ссылкой на: *Machek*. Etym. slovn. jaz. česk. a slov. 463). Не ставя под сомнение уместность этой семантической параллели (неполной, однако, из-за отсутствия в приведенных глаголах общего значения движения), стоит все-таки отметить, что наряду с такой «хозяйственно-бытовой» мотивировкой не меньшее значение (и это по крайней мере) имеет, так сказать, «космологическая» мотивировка, с которой, кстати говоря, связано то преимущество, что она относилась к сакрализованной, ритуально и мифологически маркированной сфере, выступавшей как наиболее авторитетная модель для мира «профанических» объектов. О такой возможности объяснения уже отчасти писалось подробно в недавно опубликованной работе [16]. Ссылка на это объяснение, существенная в связи с уточнением семантики корня **d*(ъ)*vig*- и самих условий, в которых могла иметь место подобная мотивировка слова, представляется важной и в связи с др.-инд. *kram*- — тем более что двое (Земля и Небо) возникли в результате «креативных» шагов Вишну по вертикали, снизу вверх, того *kram*-движения, которое бесспорно было д в о й н ы м (первые два шага), хотя и не было в языке (в отличие от текстов) мотивировано как таковое. Следовательно, к известной «двойной» мотивировке Неба и Земли в армянском (соотв. — *erkin* и *erkir* при *erku* < **du̯ō* ʽдва') можно добавить и ведийские свидетельства (бесспорные и весьма конкретные) «двойности» вертикального, вверх направленного *kram*-движения. В текстах космологического характера и в ритуале именно подобное понимание движения и могло мотивировать его языковое обозначение как «двойного» [17], каковая возможность была и в славянских языках, лишь частично эту возможность использовавших и усвоивших себе идею «двойности» для обозначения движения универсального типа.

Некоторые другие особенности семантики глагола *kram*- в ведийском (преимущественно) заслуживали бы дополнительного рассмотрения [18], но и без них основания для этимологического объяснения этого глагола подготовлены. Учитывая сказанное выше о семантических особенностях др.-инд. *kram*-, особенно ярко выступающих в «сильных» для *kram*- текстовых позициях, соотносимых с соответствующими отмеченными мифологическими мотивами (прежде всего — «Вишну с помощью *kram*-действия творит Вселенную»), наибольшую помощь в разъяснении этимологии др.-инд. *kram*- могут оказать балтийские и славянские данные, которые, впрочем, сами практически не рассматривались до сих пор в тесной связи друг с другом и которые могли бы дать основание для реконструкции балтослав. **kram*-, отраженного как в глагольных, так и именных образованиях обеих этих язы-

ковых групп [19]. Это упущение объясняется, видимо, по крайней мере отчасти тем, что балтийские и славянские данные акцентируют несколько разные значения у слов этого корня, находящиеся, однако, в отношении взаимной дополнительности.

Славянские факты подчеркивают мотив о т - р е з а н и я, от-деления, членения, изъятия, о чем свидетельствуют многочисленные примеры. Ср. **kromě* ‘кроме, без, исключая’ (ст.-слав. **кромѣ**, чеш. *kromě*, ст.-словац. *kromě*, ст.-польск. *kromie*, др.-рус. *кромѣ*, русск. *кроме*, ст.-блр. *кроме* и др.); — **kroma* / **kromъ* (в.-луж. *kroma* ‘край’, н-луж. *kšoma* ‘край, кромка’, ‘рама, кайма’; польск. диал. *kroma* ‘краюха, ломоть хлеба’, *krom* ‘ломоть’, словин. *kroma*; др.-рус. *крома* ‘ломоть хлеба, отрезанный от целого каравая’ (ср. ц.-сл. *покромь* ‘margo panni’), рус. диал. *кро́ма́* ‘край, конец’, ‘ломоть хлеба, краюха’, *кром* ‘конец улицы, деревни, села’; ‘закром, засек’, *кро́мы* ‘ткацкий стан’ и др.); — **kromъka* приблизительно с той же исходной семантикой и т. д. (см. подробнее ЭССЯ 12, 1985: 185—186; 13, 1987: 5—6). Сюда же, разумеется, относится и глагол праслав. **kromiti*, отраженный в русск. диал. *кромить* ‘разделять, разгораживать’ (ср. *кромить сусеки*, т. е. закрома, ср. внутреннюю форму слова *сусек* : *сечь*); ‘отламывать’, ‘обтесывать края досок, устраняя неровности и шероховатости’ (*Кромитъ — доску по краю… Кромить лес*); ‘сортировать’, ‘просеивать’ (т. е. отделять одно от другого), см. СРНГ 15, 1979: 275, а также в блр. *кромі́ць* ‘спиливать’, ‘срубать’ (ветку у сосны, готовя ее для борти) и в.-луж. *kromić* = *krjemić* ‘крошить’ (ср. ЭССЯ 13, 1987: 5, ср. 12, 1985: 117: **kremiti*: в.-луж. *krjeḿca* ‘краюха, ломоть хлеба’, *krjeńca*) и др.

Что эти слова связаны с идеей отделения в варианте «резания» и близких ему («рубка», «ломание» и т. п.), не вызывает в целом сомнения, что, впрочем, еще не решает окончательно вопроса о «последнем» из смыслов, мотивирующих внутреннюю форму слова, хотя и существенно приближает к нему. Об этом свидетельствуют и сами значения этих слов, прямо или косвенно отсылающие к подобной идее, и наличие генетически связанных с **krom*-слов в славянских языках с тем же семантическим составом (ср. **krojь* : **krojiti*, **krajь* : **krajiti*, **krajati*, см. ЭССЯ 12: 86—89, 180—182, а также слова, где это же значение или близкое к нему восстанавливается с достаточным вероятием, хотя оно может и не быть «последним» мотивирующим, ср. *(*s*)*kroz*(*ь*): и.-е. *(*s*)*ker*- : *(*s*)*kor*- : *(*s*)*kre*- : *(*s*)*kro*- ‘резать’; **skromьnъ*(*jь*): рус. *скро́мный*, польск. *skromny* (: *skromić*), чеш., словац. *skromný* и др., которое может трактоваться двояко — или как «держащийся в рамках»; т. е. в некоей ситуации, поведение внутри которой ограничено, «обрезано» рамками, или как «держащийся в стороне, с краю», т. е. знающий свое место и не заявляющий претензий на большее и т. п.), и и.-е. *(*s*)*ker*- в разных вариантах

корня с идеей резания, отрезания (ср. др.-греч. κείρω, др.-исл. *skera*, лит. *skìrti* и т. п., см. *Pokorny* I: 938—941).

Поскольку здесь в центре внимания др.-инд. *kram-* как обозначение особого рода д в и ж е н и я, существенно, во-первых, указать в славянских и балтийских языках слова, которые, восходя к указанному и.-евр. *(*s*)*ker-* : *(*s*)*kor-* (часто с расширителем корня *-m-*), отражают идею движения, и, во-вторых, привести типологические параллели к сосуществованию значений «резания» и «движения» и/или к переходу первого из них во второе. Названные языки действительно содержат и то, и другое.

Что же касается п е р в о г о, то со славянской стороны прежде всего еще раз нужно привлечь внимание к таким словам, как праслав. **krokъ*, **kročь*, **kročajь* : **kročiti*, соответственно обозначающим шаг и шагание (см. ЭССЯ 12: 178—179, 183; ср. также слова с полной ступенью того же корня — **korkъ* / **korka*, **korakь*, **korčajь* : **korčiti*, **koračiti*, см. ЭССЯ 11: 50—51, 56, 77—80; о **korčunъ* см. 11: 56—58). Все эти слова восходят к общему корню, обычно возводимому к и.-евр. *(*s*)*ker-* 'сгибать, скручивать' и т. п. Однако лишь в очень редких случаях это значение удовлетворительно могло бы объяснить реальную лексему (которая, кстати, могла бы быть объяснена и иначе), ср. болг. *крачжся* 'корячиться', 'разводить ноги' (Геров) при болг. *кра́ча* 'шагать' [20] или **korčunъ* как обозначение с о л н ц е в о р о т а. Кроме того, следует помнить, что наряду с *(*s*)*ker-* 'сгибать(ся), гнуть(ся), вить(ся), крутить(ся)' и под. существует *(*s*)*ker-* 'резать, рвать, драть, рубить' и т. п., ф о р м а л ь н а я связь с которым не может быть случайной хотя бы уже только потому, что соотношение этих двух смысловых кругов выражается одним и тем же корнем и в целом ряде других случаев [21], что окончательно исключает случайность и свидетельствует о языковой основе такого тождества или совпадения. Поэтому, избегая в данном случае ненужной прямолинейности, достаточно констатировать, что есть серьезные основания говорить о связи слов типа **krokъ* : *kročiti* с идеей «резания» как мотивировкой внутренней формы и, следовательно, с глаголом *(*s*)*ker-* 'резать'. О более глубинных мотивировках семантической связи этих двух кругов см. в другом месте.

Что же касается в т о р о г о, то количество типологических параллелей к сочетанию мотивов «резания» и «движения», предполагаемому и в др.-инд. *kram-*, и в праслав. **krom-*, **krokъ*, **kročiti* и др., и в и.-евр. *(*s*)*ker-* (точнее, к глубинной связи этих мотивов), достаточно велико и разнообразно. Здесь можно ограничиться указанием примеров двух категорий — когда одно и то же слово, исходно связанное с мотивом резания, становится характеристикой движения (ср. **rězъvъjь* : **rězati*, о быстром движении, или **skorъ*/*jь* < **sker-* : **skor-* 'резать') и когда глаголы «резания», «отрывания» и т. п. используются для обозначения движения (ср. рус. *драть*/*удрать*, *драпать*, *вырваться*/*ото-*

рваться, о состязающихся в беге, например, *ре́зать/наре́за́ть* в контекстах вроде *ишь как он н а р е з а е т: его, пожалуй, уже не догнать* или *р е ж е т напрямую через поле* и т. п.[22], ср. рубленный шаг); ср. также др.-инд. *dru-* : *dravati* ‘бегать’ (: **der-* ‘драть’), нем. *scheren* ‘убираться, проваливать’ (*scher dich fort!*) при *scheren* ‘стричь, срезать, отрезать’ и т. п.

Нужно еще добавить, что сама специфика шага, шагания, как это отчасти можно понять и из предыдущих рассуждений, состоит не только в той двойственности, которая в целом присуща движению рассматриваемого типа, но и в том, что оно все время и, строго говоря, одновременно актуализирует игру в н у т р е н н е г о и в н е ш н е г о пространства, которые в принципе могут обозначаться с помощью одного и того же элемента (ср. др.-русск. *кром*, внешнее городовое укрепление в Пскове, *кромѣшный* и т. д., но *кромство* ‘внутренность’ или *кремль*, крепость внутри города[23] при *кромка* как граница между внутренним и внешним). Эти изменения соотношения внутреннего и внешнего, обнаруживаемые уже в пределах одного шага, а тем более в пределах двух шагов, образующих полный цикл в его минимальном измерении[24], состоят в том, что передняя граница шага все время становится задней, а задняя передней, что движение как раз и формируется этими переносами-передвижениями двух границ шага в процессе их взаимного преобразования друг в друга. *Kram*-движение (если вспомнить о др.-инд. *kram-*), очевидно, и следует понимать как последовательный перенос вперед к р о м к и ш а г а, границы досягания (ср. вероятную связь русск. *шаг* с праслав. **sęg-* ‘досягать’, ср. **sęženь/*saženь* ‘сажень’), осуществляемый поочередно то одной ногой-шагом, то другой.

В этой связи еще раз следует обратить внимание на праслав. **kromiti*. Отражения этого слова засвидетельствованы, в основном, в русском языке, и общее их число очень невелико. К тому же «кинетические» контексты этого глагола неизвестны, хотя намеки на них есть (‘отделять, отламывать, снимать [кору]’ и под.), и они позволяют предполагать, что некогда **kromiti* могло означать и движение, того же типа, что и др.-инд. *kram-*, так сказать, **krom-* & **iti*. Такое предположение можно было бы подкрепить нередкими в древнерусских текстах практически формульными сочетаниями *кромѣ* & *ити*, ср.: *…повелѣ* [Ольга] *отрокомъ своимъ пити* [вм. *ити*] *на ня, а сама о т и д е к р о м ѣ* (Лавр. лет., 57); — *…ащели отъ дьявола, то и д и т е к р о м ѣ мене грѣшного* (Хит. Макария. П. отреч. II. 72. XVII в.); ср. также: *Ростиславъ же о т с т у п и к р о м ѣ града* (Соф. I лет.[2], 133) и др. (СлРЯ XI—XVII вв. 8: 70). Подобные примеры уцелели и в ранних текстах других славянских языков, в которых *kromě*, *krom* выступали и как наречие. Это дает, видимо, надежные основания для реконструкции праслав. **krom*(*ě*) & **iti*, отчасти подкрепляемому и др.-инд. *i-* & *kram-*, ср. *éti krámais* = *krámate*, *krāmati* ‘шагать, ступать’ и др.

Важнейшее соединительное звено между древнеиндийскими и славянскими данными образуют показания балтийских языков и прежде всего литовского, до сих пор остававшиеся в полном пренебрежении. Речь идет о литовских глаголах с корнем *kram-*, передающих идею д в и ж е н и я — ходьбы, бега, езды, но особого типа — замедленного, потихоньку, как бы затрудненного, с усилием. Ср. лит. *kraménti* (как в независимом употреблении, так и с префиксами *at-*, *iš-*, *nu-*, *pa-*, *par-*): *Važiuok greičiau, ką čia k r a m e n i!*; — *Visą kelią arklys i š k r a m e n o, ažtat ir sušilo*; — *Ilgai sirgo, ale da po biškį p a k r a m e n* (ср. *parkraménti* 'sunkiai pareiti'); — *Lig vakaro gal ir n u k r a m ẽ n s i m*; — *K r a m i n ė j o, k r a m i n ė j o*, *kažin kur b e n u k r a m ẽ n o* и др. В связи с последним примером ср. междометийное употребление *kram-* для обозначения замедленного, членимого на последовательность отрезков движения: *Tik k r a m̃, k r a m̃ k r a m̃ ir n u k r a m e n o*; — *Vaiką kromo nešioja: k r a m̃, k r a m̃, k r a m̃* и т. п. (см. LKŽ VI. 1962: 408, 410—411), почти как рус. *хром*, *хром*, *хром*. Идея движения присутствует и в других глаголах с этим же корнем, ср.: *kraminė̃ti* 'гулять, прохаживаться, бродить, слоняться, шататься', *kramìnti* и др. (LKŽ VI: 411—412). Эти глаголы с корнем *kram-* (: слав. *кром-*, др.-инд. *kram-*) дают основания уточнить характер кодируемого ими действия. Здесь можно ограничиться двумя смысловыми кругами. О д и н из них связан с обозначением некоторых «трудных», прерывных, неоднородных акусм — тяжелого кашля, отхаркивания, хрустения, грызения, «шумного» разжевывания и т. п. (и в переносном смысле — 'грызть' = 'ругать, бранить', ср. *kraménti*: *Mokau tą savo vaiką, k r a m e n ù o kaip miets, teip miets*. LKŽ VI: 410—411) [25]. Ср.: *Senelis k r a m e n a*; — *K r a m e n i kaip koks džiovinykas*; — *K r a m ẽ n a, k r a m ẽ n a mano diedas, matyt jam sukatos pripuolė* и др. (LKZ VI: 411). К этому же кругу принадлежат *kramėliuoti* 'тяжело вздыхать, кашлять' (: *kramelys* 'кашель, одышка'), *krameiluoti*, *kramėsuoti* 'кряхтеть, хрипеть, сипеть', *kramėzuoti* 'тяжело кашлять', *kramė̃ti* 'хрипеть' и т. п., а также соответствующие существительные — *krameila*, *kramezà* и т. п. (LKŽ VI: 410—415). С глаголом *kraménti* и др. в значении замедленного движения эти *kram*-глаголы объединяются идеей небеспрепятственного, затрудненного развертывания действия. Д р у г о й семантический круг объединяет слова, отражающие аналогичные же «трудности», неоднородность, негладкость, шероховатость в фактуре материала, в особенностях его поверхности и, следовательно, отсылает прежде всего к «осязательному», но отчасти и к «зрительному» коду. Ср. *krámti* 'покрываться паршой, струпьями, коростой', *apkrámti*, *iškrámti*, *nukrámti* (*Kokia ano burna a p k r a m u s i!*; — *N u k r a m ę s žmogus — kuris turi šašų, šašuotas*; — *Po dumblynus graibant, k r á m s t a rankos* и т. п. (LKŽ VI: 415), *kramė̃ti*, но и *k r a m à*, о человеке, покрытом паршой; *krãmas* 'парша' и т. п., *kramagal̃vis* [26], *kramausỹs*, *kramė̃kšla* и др.

Латышские свидетельства уступают литовским количественно и, кажется, не фиксируют значение движения (что напоминает ситуацию с русск. *кро́ми́ть*). Основной круг примеров, связанных, как правило, с производными глаголами, реализует значение отделения, членения в варианте грызения-отгрызания, откусывания, ср. *kramsît*, *kram̃šât*, *kràmstît*, *kramšļât*, **kramtât* (ср. *sa-kramtât*), *kramtît*, *kramšķinât* и, конечно, *krìmst*, *krèmst* и его «расширенные» варианты *krem̃stît*, *krêmtît*, *kremšļat*, *kremslêt*, *kremsļuôt* (см. *Mühlenbach* 2: 257—259, 273, 279; Erg. Hf.: 641—642, 648—649). Вместе с тем отмечены и глаголы с «акустическим» значением — *kręmslât* ʽкашлять’, *kręmsluôt*, *kremelêt*, то же, и слова, значение которых предполагает «осязательно-зрительный» код, ср. *kramt* ʽпокрываться коростой, засыхать’: *krama* ʽпарша, короста, сыпь’ и др., *krams*, то же, но и ʽчереп’, *krems*.

Из списка латышских глаголов с корнем *kram-* / *krem-* видно, что большинство из них более позднего происхождения, хотя вторичные «расширения» и преобразования наслаивались на надежную индоевропейскую основу. Существенно, что и латышский, и литовский [27], и славянские [28] языки пережили этап формирования таких глаголов в основном порознь, но в самом разнообразии типов и вариаций надежно просвечивает старое балто-славянское наследие (ср. **kram-so-tei̯*: лит. *kramsóti*, лтш. *kram̃šât*, слав. **kromsati* и под.) [29].

Если приведенные выше соображения об этимологии др.-инд. *kram-* окажутся верными, это слово естественным образом обретет и свое окружение на индоевропейском уровне, причем в этом окружении ближайшее место займут балто-славянские данные, хотя и не только они присутствуют в нем [30].

П р и м е ч а н и я

[1] Эта идея целенаправленно-последовательного, шаг за шагом («прогрессивного») движения отражена в самой сути и в названии особого метода чтения и писания ведийских текстов — *kráma-*, когда чтение (писание) развертывается от первого члена (будь то буква или слово) ко второму, еще раз повторяемому при переходе к третьему и т. д., т. е. по схеме 1 →2 & 2 → 3 & 3 → 4… Этот способ чтения (писания) в отношении к словам называется *pada-*, букв. ʽшаг’ (Taittirīya-Prātiśākhya II, 12).

[2] С идеей последовательности элементов ряда связана и идея п е р е ч и с л е н и я всех элементов этого ряда, их полный учет и исчерпывающее описание их, ср. *anukramaṇa-* ʽперечисление’ и особый вид текстов, связанных с перечислением («списком»), *anukramaṇikā* ʽоглавление, содержание’: *anu-krama-* : *anu-kram-*.

[3] Не случайно, что имена с основой *vi-kram-* широко распространены в древнеиндийской ономастике, особенно в отнесении к царям, их сыновьям («принцам»), героям, отважным воинам. Особенно отмеченными являются имена царей *Vikrama-* и *Vikramā-*

ditya-. «Первоносителем» этого имени был Вишну — *Vikrama* (так, в частности, он именовался в «Махабхарате»). Эта же основа встречается и в целом ряде топонимов.

[4] То, что Индра иногда соприсутствует Вишну в *kram*-контекстах, а изредка, как в RV 8, 77, 10, выступает и единолично, не меняет сути дела. В данном случае важна сама функция и способ ее осуществления, связанные с *kram*-, и то, что само *kram*- первично и «сильно» соединено с главным деянием Вишну. Поскольку в ряде гимнов Вишну и Индра выступают как пара, совершающая общее деяние, «обобществляется» и глагол *kram*-, а иногда он вторичным образом используется и в отнесении к другим субъектам, что, однако, не отменяет «вишнуической» природы (как и происхождения) этого глагола. О соотношении Вишну и Индры и их связи проницательные наблюдения были сделаны Ф. Б. Я. Кёйпером: «Согласно прежним взглядам, Вишну был в Ригведе всего лишь помощником великого Индры; его значение постепенно увеличивалось, и в конце концов он возвысился до положения спасителя человечества. На наш взгляд, Вишну был чем-то несравненно большим, чем простой помощник: мифологически его следует представлять себе стоящим между двумя партиями в ходе борьбы с Вритрой — точно так же как он пребывал в амбивалентной позиции между богами и асурами при пахтании океана ⟨…⟩ Я позволю себе процитировать здесь несколько слов, написанных много лет назад: “Точно так же, как в эпосе говорится, что та сторона, вместе с которой Кришна, победит (*yataḥ kṛṣṇas tato jayaḥ*. — Mbh. VI, 21, 12), так и мы должны придавать гораздо более фундаментальную значимость той, казалось бы, незначительной роли, которую играет Вишну в поединке Индры с Вритрой ⟨…⟩: двусторонность природы Вишну есть, по-видимому, тот определяющий фактор, который сам по себе мог склонить в любую сторону равновесие в поединке противостоящих половин космоса”. Вишну считается победителем, нисколько не уступая в этом Индре (RV 6, 69, 8; Jaim.-Br. II. 242 и сл.). Однако в отличие от Индры, который пришел «из ниоткуда», он первоначально принадлежал нижнему миру, представляя, впрочем, как Адити и Анумати, его благоприятный аспект, противопоставленный амхасу. В самый момент сотворения дуального мира он поднялся из центра, в силу чего он связан со столбом, который ныне поддерживает Небо. Как этот столб соединяет Небо и Землю, «подобно оси между двумя колесами», так и Вишну является соединительным звеном, принадлежащим обоим мирам» — *F. B. J. Kuiper*. The Three Strides of Viṣṇu // Indological Studies in Honor of W. N. Brown. New Haven, 1962 (русский перевод — *Ф. Б. Я. Кёйпер*. Труды по ведийской мифологии. М., 1986: 110).

[5] Ср.: «Вот эту самую его мужскую силу мы и воспеваем, ⟨…⟩ [того], кто широко перешагнул через земные [просторы] всего лишь тремя шагами, чтобы [человечеству] идти далеко, чтобы [ему] жить» (*…yáḥ pā́rthivāni tribhír íd vígāmabhir urú krámiṣṭ urugāyā́ya jīváse*. 1, 155, 4), ср. сходное в связи с Индрой-Вишну — «О Индра-Вишну, [вот] это удивительно у вас: в опьянении сомой вы [всегда] шагали далеко [вперед] (*urú cakramathe*), вы сделали воздушное пространство шире (*ákṛṇutam antarikṣam váriyó*), вы распространили просторы для нашей жизни» (*'prathataṃ jīváse no rájaṅsi*) (6, 69, 5) и др.

[6] Кроме уже упоминавшейся работы Кёйпера в связи с этими мотивами из обширной литературы можно выделить: *J. Gonda*. Aspects of Early Visṇuism. Utrecht, 1954; *Б. Л. Огибенин*. Структура мифологических текстов «Ригведы» (Ведийская кос-

могония). М., 1968: 26—27, 33—37, 60—64; *B. L. Ogibenin*. Structure d’un mythe védique. Le mythe cosmogonique dans le Ṛgveda. The Hague—Paris, 1973.

[7] Не случайно, что глагол *kram-* неоднократно употребляется в связи с сомой, своего рода соком жизни, витальной силы, бессмертия, который при выжимании его с помощью давильных камней поражал ведийских ариев своей необыкновенной энергией движения, силой, с которой он вырывался, и шумом, им производимым. «Мы воспеваем соки сомы, которые вырвались-выступили вперед (*prá* ⟨…⟩ *ákramuḥ*), как возбужденные, неистовые, неутомимые быки, громя (убивая) черную кожу» (9, 41, 1), — говорится о соме. Или — «Вперед вырвались-выступили (*prá* ⟨…⟩ *ákramuḥ*) соки сомы ради богатства, словно грохочущие колесницы (*svānā́soráthā*), словно скакуны, ищущие славы» (9, 10, 1), или — «Этот (сома) ⟨…⟩ бросился (*abhy ákramīd*) к жертвенным усладам, как Эташа (мифологический конь. — *В. Т.*) к наградам» (9, 108, 2), или — «Он вырвался (*ny àkramat*), словно конь, запряженный в колесницу, будучи выжатым в цедилку (чтоб излиться) в два чана…» (9, 36, 1), или — «Очищаясь, он вырвался-выступил (*ákramīd abhi*) против всех противников, очень подвижный (*vícarṣaṇiḥ*)» (9, 40, 1). Эти сравнения-описания сомы с тем, что наиболее энергично, мощно, шумно, неистово, при том что сома находится в связи с глаголом *kram-*, тем более убедительны, что именно Вишну и Индра причастны к мифологии сомы (= Сомы), ср.: «Воспойте ваш напиток из сока сомы настроенному [на это] великому герою и Вишну ⟨…⟩ Неистово, в самом деле, столкновение у [этих] двоих жестоких, о Индра-Вишну, тот, кто пьет выжатого сому, создает безопасность вам двоим…» (1, 155, 1—2, ср. *kram-* 155, 4). Более того, они — «океан, сосуд, заключающий в себе сому» (*samudrá sthaḥ kaláṣaḥ somadhā́naḥ*. RV 6, 69, 6); при этом справедливо отмечают, что эти слова должны иметь в виду прежде всего Вишну (как и фраза «В опьянении сомы вы [всегда] шагали далеко (вперед)». 6, 69, 5b, см.: *Ф. Б. Я. Кёйпер*. Указ. соч.: 110). Брахманические тексты подтверждают, что именно Вишну наиболее органично и глубоко был связан с сомой, который принадлежал Вишну и обозначался как «вишнуический» (ср. *somo vaiṣṇavó*. ŚBr. XIII. 4. 3. 8); согласно Кёйперу, Вишну выжимает сому для Индры (со ссылкой на RV 1, 22, 1, если только это не ошибка в указании места).

[8] Три шага Вишну образуют последовательное, однонаправленное, поступательное (ср. *kram-* ‘шагать, ступать’) движение. Однако это космическое движение вперед, принадлежащее к типу *pravṛtti-*, букв. ‘раз-вертыванне вперед’, в эпических текстах дополняется обратным движением — назад, ср. *nivṛtti-*, которое в позднем индуизме характеризует Вишну-Нараяну, «спящего» Вишну, символ жизни, отчужденной от активности и «низ-вертывающейся» в смерть. См. *Y. J. Held*. The Mahābhārata. An Ethnological Study. Leiden, 1935: 128, ср. также 145; *E. W. Hopkins*. Epic Mythology. Strassburg, 1915: 207; *Ф. Б. Я. Кёйпер*. Указ. соч.: 110. Вишну как творец условий, необходимых для жизни и пособник ее, так же относится к Вишну в ипостаси божества смерти (*saṃhartṛ-*), как *pravṛtti-* к *nivṛtti-*, во всяком случае в правдоподобной реконструкции. Эти соображения важны в связи с идеей двуприродности Вишну, без которой многое в этом образе остается непонятным, и в связи с его первоначальным «темным» локусом — нижним миром, который позже уравновешивается «светлым» локусом — стояние Вишну на горах (RV 1, 154, 2, 3; 155, 1), повелителем которых он является, связь с Небом, Солнцем, космическим столбом и т. п.

[9] Едва ли прав Саяна, относящий этот фрагмент к Сурье. — Идея предела и меры и выхода за их границы постоянно связывается с Вишну, ср. RV 7, 99, 1—2; 1, 155, 4.

[10] Следует напомнить, что обе эти особенности имеют свой отдаленный исток (неясный намек на него) в самой узости-тесноте «беспространственного» Хаоса — совокупность-смешение («пред-синтетический» аспект) и виртуальное присутствие в нем разно-отдельного («пред-аналитический» аспект).

[11] Парадоксальные отношения первого, второго, третьего шага, соответственно возможностей одноногого, двуногого, трехногого (следует напомнить, что *pad-* обозначает и шаг и ногу; ср. *padá-* ʻшаг, след ногиʼ и под.), отражаются и в ведийских загадках. Ср.: *ékapād bhū́yo dvipádo vi cakrame dvipā́t tripā́dam abhy èti paśćā́t* (RV 10, 117, 8, с продолжением: *cátuṣpād eti dvipádām abhisvaré*) «Одноногий шагнул дальше, чем двуногий, двуногий настигает сзади трехногого (четырехногий идет в пределах зова двуногих)» — с отгадкой (последовательно): Солнце (одноногое), человек, старец, опирающийся на палку, собака. А это в свою очередь отсылает к загадке типа эдиповской с прочной индоевропейской генеалогией. См.: *В. В. Иванов*. Структура индоевропейских загадок-кеннингов и их роль в мифопоэтической традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст 1. М., 1994: 118—142. Разные отражения схемы исходной загадки этого типа довольно широко представлены в древнеиндийских текстах.

[12] «Когда мы двое восходим на высоту…» (RV 8, 69, 7), — говорит, видимо, Вишну, имея в виду себя и Индру (*úd* ⟨…⟩ *viṣṭápam*). См.: *Ф. Б. Я. Кёйпер*. Указ. соч.: 108.

[13] Ср. о мощном стоянии Вишну с Индрой на вершине гор — RV 1, 155, 1 (*sánuni párvatānām ádābhya mahás tasthátur…*) и др., а также «Ты, о бог Вишну, знаешь высшее (пространство)» (RV 7, 99, 1: *víṣṇo deva tvám paramásya vitse*).

[14] См. *Ф. Б. Я. Кёйпер*. Указ. соч.: 106 и др.

[15] См. *О. Н. Трубачев*. Славянские этимологии 41—47 // Этимология. 1964. М., 1965: 4—6 (42. Слав. **dvigati*); ЭССЯ 5, 1978: 168—169, 189—190, отчасти — 185.

[16] Ср. работу автора этих строк — «Об одном из парадоксов движения. Несколько замечаний о сверх-эмпирическом смысле глагола “стоять”, преимущественно в специализированных текстах» // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996: 13—25.

[17] Возможно, что праслав. **d*(ъ)*vig-* : **d*(ъ)*vigo-* (ср. словин. *dv́ig*$^{u̯}$*o* ʻярмо для двух воловʼ, собств. — двойная упряжка) получит несколько иное объяснение в деталях при более точном определении второго элемента в двучленном слове **d*(ъ)*va-* & **jъgo*. Разные варианты теоретически открываются при учете значений, свойственных отражениям и.-е. **i̯eug-*: **i̯oug-*: **i̯ug-* в конкретных языках. Так, лат. *jugum* отсылает не только к таким значениям, как ʻярмо, парная упряжь; узы; игоʼ и т. п., но и к обозначению супружеской пары (каковой, в частности, являются Небо и Земля в мифопоэтической традиции) или меры площади (ср. *jugerum*), а др.-инд. *yuga-* к обозначению временнóго отрезка, единицы времени в терминах поколений, воздушного пространства (ср. *yojana-*, мера длины). В этих случаях не исключено, что **jьgo* по своей семантике тоже могло обозначать меру длины или площади (ср. русск. *соха* в этом значении) и в этом отношении быть близким к идее шага как меры длины, укорененной в *krama-*.

[18] Речь идет прежде всего об идее агрессивности, наступательности, силы, направленной вовне, которая укоренена в глаголе *kram-*. Ср.: «Ты топтал ногой Арбуду» (1, 51, 6: *arbudáṃ ní kramīḥ padā́*) или «топча недругов ногами» (6, 75, 7: *avakrā́mantaḥ prápadair amítrān…*), также 7, 32, 27; 10, 60, 6; 166, 5 и др. Ср. *топать* (*kram-*): *топтать* (*kram-*).

[19] Во всяком случае ни в «Baltisch-slavisches Wörterbuch» Траутмана, ни в этимологических словарях балтийских и славянских языков практически нет никаких намеков на возможность такой реконструкции.

[20] Ср. лтш. *kar̂cinêt* ‘болтать ногами сидя’ (*kar̂cinât* ‘трясти, судорожно дергать’ < **kark-*), где также исходным значением могло быть не дергание, трясение, сгибание и т. п., а последовательные смены разных поз относительно ног, как бы имитация ходьбы сидя, работа ног, напоминающая работу ножниц при резании.

[21] См. (по Покорному) **del-* I и **del-* II (с тем же распределением значений), **derbh-* I и **derbh-* II, **plek-* I и **plek-* II, **tek’s-* I и **tek’s-* II, **u̯edh-* I и **u̯edh-* II, **u̯i-* I и **u̯i-* II. См. *О. Н. Трубачев*. Ремесленная терминология в славянских языках. М., 1966: 245—250, где особенно важным является заключение, согласно которому семантика круга II (‘вить, крутить, плести’) происходит из круга I (‘резать, рвать, рубить, ломать’).

[22] О быстром энергичном движении. Уместно напомнить (в частности, в связи с др.-инд. *kram-*), что и продолжения праслав. **kročiti* иногда обозначают отмеченную (в разных положительных смыслах) манеру шагать, ступать. Ср. ст.-польск. *kroczyć* ‘ступать медленно, размеренно; следовать по пятам’, польск. *kroczyć* ‘вышагивать, торжественно ступать, медленно идти’, блр. *кро́чыць* ‘шагать, твердо ступать’.

[23] Здесь скорее всего существует тонкое различие между стеной, окружающей град в качестве кромки-границы (внешнее), и окружаемым ею градом (внутреннее).

[24] Известны традиции, в которых шаг понимается именно как двучленная операция или состоящая из двух половин — «правой» и «левой» (откуда — важность, придаваемая тому, с какой ноги начато движение). Нередко единицей движения и длины выступает двойной шаг, ср. лат. *passus* ‘пасс’ (= 1,48 м), ‘двойной шаг’ (: *pando* ‘распространять, расширять’ и т. п.), но и, конечно, ‘шаг, стопа, поступь, след, движение’.

[25] Ср. также *kraménti* в значении ‘надоедать, клянчить, въедаться’ и т. п.

[26] Случаи типа *kramgal̃vis* ‘у кого голова покрыта коростой, паршой и под.’ (ср. лтш. *kramgal̂vis*), кажется, могут объяснить и *krãmė* ‘голова змеи, жабы, лягушки и т. п., пасть, глотка; макушка; кран’ и др. — К семантике соотношения *kriñsti* ‘грызть’: *kràmti* ‘покрываться паршой, струпьями и т. п.’ (: *kramà*, *krãmas*) обычно указывают на др.-англ. *grindan* ‘размалывать’: нем. *Grind* ‘струп, лишай, короста’. Следует напомнить, что нем. *Grind* (диал. и охотн.) обозначает также голову и округлую вершину небольшой горы.

[27] Ср. вторичные литовские глаголы с корнем *kram-* / *krem-* (при первичных *kràmti*, *krim̃sti*): *kramsóti*, *kramsė̃ti*, *kramsnóti*, *krámčioti*, *krámsčioti*, *krámstelėti*, *krámstelti*, *krámsterėti*, *kramstyti*, *kramsinė̃ti*, *kramšė̃ti*, *kramsnóti*, *krámtauti*. *kramténti*, *kramtinė̃ti*, *kramtinióti*, *kramtýti*, *kram̃tulti*, *kramtúoti*, *kramzdė̃ti*, *kramzlióti*, *kramzlóti*; *kremsė̃ti*, *krémsyti* (ср. *krem̃sti* / *krim̃sti*), *kremtenti*, *kremzdė̃ti*, *kremzlė̃ti*, *krem̃zlinti*, *kremznóti*, *krem̃ žti* (LKŽ VI: 413—417, 524—525).

[28] Ср. хотя бы русские глаголы типа *кромса́ть*, *кро́мза́ть*, *кромса́чить*, *кро́мси́ть*, *кро́мши́ть*, *кромча́ть* (СРНГ 15: 275—277).

[29] К этимологии балт. *kram-* ср. *Fraenkel*: 287—288, 299; *Karulis*: 417, 426—427.

[30] Ср. кимр. *cramen* ʽструп’, брет. *crammen, cremmen*, то же; др.-франк. **scramasaks* ʽcultris validis quos vulgo *scramasaxos* vocant’ (Григорий Турский), ср. *scramis* (Lex Visigothorum), др.-исл. *skrāma* ʽрана, шрам; топор’, нем. *Schramme*, см. *Pokorny* I: 945.

1997

VEDIC *VAṄKÚ-**

The meaning of the Vedic adjective *vaṅkú-* cannot be taken for established. An interesting tendency can be traced in its interpretation during the last century. It was treated by the old lexicography as something certain, though the semantic volume of this word in different dictionaries does not coincide: Grassmann — «sich tummelnd, sich rasch bewegend, rührig», Boehtlingk-Roth — 'taumelnd, schwankend', Monier-Williams — 'going crookedly or hurriedly, hastening, rash'. The development of Vedic studies during the last fifty years (first of all, the complete German translation of the «Ṛgveda» by K. Geldner, translations and linguistic investigations by L. Renou are meant) have resulted in a situation that *vaṅkú-* is ranked among the words with vague meaning in the recently completed Sanskrit etymological dictionary by M. Mayrhofer: «ein nicht einmütig übersetztes, wohl zur Sippe von *vañcati* gehöriges Epitheton».

The word *vaṅkú-* is used in the «Ṛgveda» (ṚV) where it is met only five times (twice in the same stanza). These stanzas should be closely examined.

Three times *vaṅkú-* is an epithet of the steeds of gods.

I, 51, 11 a—b (in an Indra-hymn):

mándiṣṭa yád uśáne kāvyé sácā̆ n̐
índro vaṅkū́ vaṅkutárā́dhi tiṣṭhati

Geldner's translation: «Als er sich bei *Uśanas Kāvya* gütlich getan hatte, besteigt Indra die fliegenden (Rosse), die besten flieger».

Renou's translation of the line b: «Indra monte les deux (chevaux) rapides, plus rapides (de Vāta)».

Sāyaṇa's comments: *vaṅkū vaṅkutarā atiśayena kuṭilaṁ gacchantāv aśvau* 〈…〉 *yad vā vaṅkutarā atiśayena vakraṁ gacchati rathe vaṅkū vakragamanaśīlāv aśvau*.

* Совместно с Т. Я. Елизаренковой.

VIII, 1, 11 (in an Indra-hymn):

yát tudát sū́ra étaśam
vaṅkū́ vātasya parṇínā
váhat kútsam ārjuneyáṁ śatákratuḥ
tsárad gandharvám ástṛtam

Geldner's translation: «Als (der Wagenlenker) den Etaśa der Sonne peitschte (und) die fliegenden Flügelrosse des Vāta, da fuhr der ratreiche (Indra) den Kutsa, den Sohn des Arjuna. Er stellte dem Gandharva nach, den noch keiner zu Fall gebracht hatte».

Sāyaṇa explains: *vaṅkū vakragāminau*.

Once *vaṅkú*- is an epithet of a god.

I, 114, 4 a—b (in a Rudra-hymn):

tveṣáṃ vayáṃ rudráṃ yajñasā́dhaṃ
vaṅkúṃ kavíṃ ávase ní hvayāmahe

Geldner's translation: «Wir rufen den funkelnden Rudra, den Opfererfüller, den fliegenden (?) Seher zur Gnade herab». In his comments he expresses his doubt about the possibility of *vaṅkú* = *vakrá*-.

Renou translates *vaṅkúṃ kavíṃ* as «le poète volant».

Sāyaṇa's comments: *vaṅkúṃ kuṭilagantāraṃ*.

Once *vaṅkú*- is an epithet of a man.

V, 45, 6 (in a Viśve-Devāḥ-hymn):

étā dhíyaṁ kṛṇavāmā sakhāyó
'pa yā́ matá ṅ̐ ṛṇutá vrajáṁ góḥ
yáyā mánur viśiśipráṁ jigā́ya
yáyā vaṇíg vaṅkúr ā́pā púrīṣam

Geldner's translation: «Wohlan! Wir wollen das Gebet verrichten, ihr Freunde, durch das die Mutter den Pferch der Kuh aufschloss, durch das Manu den Viśiśipra besiegte, durch das der fliegende Kaufmann den Quell erlangte».

Explaining this verse, Sāyaṇa relates a legend about the *ṛṣi* Kakṣīvat who wanted like a merchant to gain big profit by means of a small deed, and who made his way through the forest in search of water. There is no «flying merchant» in Sāyaṇa's story.

«Flying» is the new meaning of *vaṅkú*- which has appeared in the translations of Geldner and Renou, and which is absent in the old Western interpretations of the text. It should be noted that the two translators can be at variance in this respect dealing with the same context — cf., e. g., differences in the interpretation of *vaṅkú*- in I, 51, 11: Geldner — «flying», Renou — «quick»; in I, 114, 4. Geldner is not sure about «the flying poet», while Renou does not hesitate.

In the strict sense, one cannot come to the conclusion that *vaṅkú-* means «flying» on the basis of the two contexts where *vaṅkú-* is an epithet of the steeds of Indra or Vāta. This is quite clear about Indra's steeds in I, 51, 11, but less evident in connection with those of Vāta in VIII, 1, 11, because they are called *parṇín-* lit. «having wings». Nevertheless, from the methodological viewpoint it would be wrong to suppose that the meaning of *parṇínā* can motivate not only the grammatical categories, but also the lexical meaning of its attribute *vaṅkú-*, so this context cannot serve as a key to the meaning of *vaṅkú-* either.

ʿIn the remaining two passages where *vaṅkú-* is an epithet of a god and of a person the meaning of this word is even less bound by the context. Then, the question arises: why is it so that Geldner translates without hesitations *vaṇíg vaṅkúḥ* in V, 45, 6 as «the flying merchant»? The reason of it should be concealed by extra-linguistic data reconstructed by Geldner on the basis of comparison of a number of contexts of the ṚV.

In his comments on V, 45, 6d Geldner gives a reference to two other stanzas of the ṚV, supporting, to the translator's mind, his interpretation. The passages with Geldner's translations are as following.

I, 112, 11 (in an Aśvinau-hymn):

yā́bhiḥ sudānū auśijā́ya vaṇíje
dīrghá́śravase mádhu kóśo ákṣarat
kakṣī́vantaṁ stotā́raṁ yā́bhir ā́vatam
tā́bhir ū́ ṣú ūtíbhir aśvinā́ gatam

«Durch die, ihr Gabenschöne, für den Kaufman Dīrghaśravas, den Sohn der Uśij, die Kufe Honig träufte, mit denen ihr dem Sänger Kakṣīvat beistandet, mit diesen Hilfen kommt doch ja her, ihr Aśvin!»

Two points are important in this stanza. First, the merchant Dīrghaśravas is called *auśijá-*, that is son of Uśij (name of his mother, according to the traditional commentary). Secondly, he is mentioned together with the laudator Kakṣīvat who is considered to be one of the *ṛṣi* — compilers of the «Ṛgveda-Saṁhitā» (he is the author of the hymns I, 116—126). According to the *anukramaṇī*, Kakṣīvat is a son of Dīrghatamas and Uśij. In the text of the hymns the epithet *pajriyá-* is several times added to the name of Kakṣīvat, which means that his family members are the *pajrā́ḥ*. Besides, Kakṣīvat is also called *auśijá-*, the same as Dīghaśravas. Geldner thinks that as the fathership of Dīrghatamas is not expressed explicitly anywhere in the text, both the *auśijá-*, Dīrghaśravas and Kakṣīvat, should be brothers. Therefore, when Ṛgvedic poet speaks about a flying *auśijá-* Geldner understands it as a flying merchant. This verse runs as following. VI, 4, 6 c—d (an Agni-hymn):

citró nayat pári támāṁsy aktáḥ
śocíṣā pátmann auśijó ná dī́yan

«Der Buntfarbige führt über die Finsternis hinweg, (mit Schmalz) gesalbt durch seine Flamme im Fluge wie der fliegende Auśija».

This passage is qualified in the comments as the legend about the flying merchant, which means that the following equality has been deduced: *vaṇig vaṅkúḥ* = *auśijó dī́yan*.

If the kind of blood relationship between the merchant Dīrghaśravas and the ṛṣi Kakṣīvat has not much to do with the aims of this paper (a propos, such close a relationship between two persons representing quite different social functions seems to be not very probable even at that time), the linguistic conclusions drawn from this mythological reconstruction are rather important, for semantically *vaṅkú-* is being equated with *dī́yan*. Hence, the legend about «the flying merchant» who seems to have never existed in the ṚV in reality.

Returning to the meaning of the word *vaṅkú-* in the ṚV, attention should be drawn to the fact that Sāyaṇa's glosses are either *vakrá-* 'crooked, curved, bent, tortuous, twisted, wry, oblique' (derived from the same root *vañc-* 'to move crookedly') or *kuṭila-* 'bent, crooked, curved etc.; dishonest, fraudulent'. The meaning 'flying' in connection with *vaṅkú-* remains completely unknown to Sāyaṇa.

The Old Indian data that can be used to establish the meaning of *vaṅkú-* are exhausted by the above cited passages from the ṚV. Even if the meaning 'flying' is eliminated one cannot establish a safe semantic invariant of this word, using only the scarce information of the ṚV.

Though establishing the meaning of a word on the basis of its etymology is usually regarded as a procedure not quite correct, there are circumstances, when it is not only unprohibited to use etymology for this sake, but even recommended. This is the case of a situation, when the number of contexts with the given word and their character is limited, which does not allow to establish safely the meaning of the word and makes one face the inevitable choice of only one possibility. To make this choice easier, one should apply to etymological data, including also external comparison. If the etymological solution of the problem is a safe one, and besides, there are convincing typological parallels to the semantic motivation of the word, the choice of the meaning of the word becomes much easier. This is just the case of the Vedic *vaṅkú-*.

It would be appropriate to begin the analysis of *vaṅkú-* with its use in the field of mythology. First of all, attention should be drawn to the fact lhat *vaṅkú-* is an epithet of Rudra. A whole series of common characteristics uniting Rudra with Apollo has been demonstrated in its time:

Rudra (arrows) — diseases	Apollo (arrows) — diseases
Healer	Healer
Animal of Gaṇeśa, Rudra's son — mouse	Animal of Apollo — mouse (Ἀπόλλων Σμινθεύς)

Animal of Rudra — mole	Animal of Asklepios, Apollo's son — mole
Gaṇeśa — god of poetry	Apollo — god of poetry etc. [1]

It was pointed out in this connection that there exists correspondence between the description of Rudra as *vaṅkú-* and the epithet of Apollo Λόξιας 'crooked', 'twisting', 'tangled' (in one's prophecies) used by the tragedian's (Aeschylos, Sophokles and others). In former times this word was also denoting indirect movement, reeling gait like that of a mole or a mouse[2]; cf. λοξο-βάτης 'going a slant', 'having a slant gait', λοξο-πορέω 'to move along a slant line', λοξο-τρόχις 'following crooked ways' (also 'prophesying in a tangled, vague way', e. g., in connection with Cassandra), the same about λοξός combining in itself the meaning 'slant', 'sloping' and 'tangled', 'obscure' (particularly, in connection with answers; cf. λοξὰ ᾽αποκρίνεσθαι. There are good reasons to suppose that the Vedic *vaṅkú-* belonged to the same semantic field, and thus might mean like 'dodgy' 'evasive', 'dexterous', 'shifting', actualizing this way another pole, connected with deviation from straightforwardness (that is adroitness vice versa non-adroitness).

Etymological connections of the Vedic *vaṅkú-* which are usually described in a rather incomplete way[3] give a support to this assumption. Beside the closest internal parallels like Vedic *vañc-* 'to move crookedly' («Atharvaveda», «Vājasaneyi-Saṁhitā» etc.) connected with Avestan *vašyete* 'rises in waves', Germ. 'wogt', Vedic *vakrá-* 'crooked', 'bent'[4], *vákva-*, *vákvan-* (fem. *vákvar-ī*) 'winding about', 'rolling', bubbling' (as Soma) (only in ṚV)[5] special attention should be given to the Baltic facts, actualizing both the variants of the Indo-European root **u̯e-n-k-* and **u̯e-n-g-*[6], postulated for the most ancient state (cf. Old.-Ind. *vaṅk-*, *vañc-*[7], but *vaṅg-* 'to go', 'to limp' [Dhātup., grammarians, the same about the Pāli vaṅgati] which remains rather vague).

These Baltic examples are the more important because they form a dense net of forms connected with each other, possessing all the possible degrees of vocalism and various types of stems. The main parallels connected with the semantics of Vedic *vaṅkú-* are as following: Lith. *vinklùs* 'dexterous', 'adroit', 'lithe', 'evasive', 'fidgety'[8], *vinkrùs* id. (cf. Old-Ind. *váṅkri-*, but *váṅkù-*, that is *r* : *u*, while they are combined in Lith. *vink-rù-s*), *vingrus* 'twisting', 'intricate', 'tricky' (also about speech, words, cf. above about λόξιας), *vingrùmas*, *vingris* 'dodge', 'trick', *vingrybe*; *vingùs* 'gewunden', 'durchtrieben', 'wendig', *vingur̃ys*, *vingul̃ys*, *ungur̃ys* 'eel'; *vìngis* 'curve', 'winding', 'bend', 'zigzag' etc. (cf. *vingiùoti* 'to get twisted', 'to coil' etc.); *vangùs* 'sluggish', 'slow', 'lazy', *vangùmas*, *vángstytis* 'to dodge', 'to evade', 'to avoid', cf. *vángstytis dúoli atsãkymą* — about avoiding to answer, cf. λοξὰ ᾽αποκρίνεσθαι, *véngti* 'to avoid', 'to shirk' (cf. *véngti atsãkymo* 'to avoid to answer'), *iš-véngti*, *venginéti*, *vengìmas* 'evasion', 'shirking', *vengéjas* 'avoiding', 'shirking' etc.

These Lithuanian words are also supported by examples from the other Baltic languages, cp. Prussian *wīngriskan* ʽresourcefulness', ʽcunning' (German ʽList'); Latvian «curanisms» *viñgrs* ʽelastic', ʽstrong', ʽfresh', *viñgruôt* ʽto go in for gymnastics', *vingrinâties* ʽto practice', *vingrums* ʽelasticity' and especially (from the semantic viewpoint) *viñguruôtiês* ʽto walk slowy and awkwardly', ʽto wind', ʽto waste time', ʽto be lazy', *vengre* ʽtendril', ʽrunner', *vanga* ʽhandle of a vessel', 'loop' (cf. Lith. *āt-vanga* ʽrest', ʽpeace' — *vangùs* ʽlazy' or Pruss. *wangan* ʽend', *wangint* ʽto finish') etc.[9] Naturally, the range of examples can be considerably widened (cf. Gothic *un-wāhs* ʽirreproachable', ʽstainless', Old English *wōh* ʽcrooked', ʽwrong', Old Saxon *wāh* ʽevil', ʽmisfortune'; Old Icelandic *vā* [<**u̯onkō* ʽcorner', ʽtrouble' etc.]). But even the afore-cited examples seem to be sufficient for giving the idea about the scope of the semantic scheme inside which Vedic *vaṅkú-* can be explained. The interpretation and translation of Vedic *vaṅkú-* in a number of the Ṛgvedic passages should be brought in correspondence with the general ideas about the meaning of this word.

Vaṅkú- in the ṚV in I, 51, 11 and VIII, 1, 11 functioning as an epithet of Indra's or Vāta's steeds, might be translated as 'dexterous', 'nimble' (cf. Russian *вёрткий*, *увёртливый* from *вертеть* denoting indirect movement); so Renou's translation ʽrapide' is practically right, but does not express the historical motivation of the meaning.

Vaṅkú- in V, 45, 6, describing the merchant making his way through the forest to the well, means most likely 'going a twisting path'.

Vaṅkú- in connection with Rudra's name transfers the literal meaning ʽtwisting poet', that is a poet who does not speak directly, who speaks obscurely, or in other words, one who masters poetical speech, because it is 'indirect' per definition.

Many typological parallels can be mentioned in connection with the idea ʽcrooked', ʽtwisting' as applied to the poet-priest, which is obvious for Ἀπόλλων Λοξίας. It would suffice here to remind of one of the most striking examples. The name of the ancient Lithuanian poet-priests was either *Krìvis Kriváitis* or *Krìvis-kriváitis* from the adjective *krìvas* ʽcrooked' (cf. *kreìvas* id.) The attribute of such a priest was a crooked club *krivùlis* (it is worth mentioning that up to now in some places of Lithuania there remains still a custom that peasants are called to a meeting by a special herald with a stick *krivùlis*). It is of special importance that the Lithuanian *Krìvis* named Lizdeiko was just a prophet, furtune-teller and poet. The manner of his prophecies, his poetical speech should be sophisticated and vague, so to say 'twisted' and 'crooked'.

This motif, in its turn, leads us to the problem of the «indirect» modus of the archaic poetical speech of the ancient Indo-European poets, like the Old-Indian *kaví-* or the Latin *vātes*[10]. Such a poetical ʽcrookedness' has survived upto much later times than Indo-European epoch. A good example of it makes the Indian term

vakrokti (lit. ʽa crooked expression') designating an intricate (indirect turn) of speech in poetry used (in somewhat different meanings) in treatises on poetics by Daṇḍin, Bhāmaha, Ānandavardhana, Vāmana, Rudraṭa and others.

Notes

[1] See *R. Goossens*. Esquisse d'une étude comparative // *H. Grégoire* (avec la collaboration de *R. Goossens* et de *M. Matthieu*). Asklépios, Apollon Smintheus et Rudra. Études sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde // Academie Royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques. Memoires. T. XLV. Bruxelles, 1949: 148, also 127 foll.; cf. *В. Н. Топоров*. Μοῦσαι. «Музы»: соображения об имени и предыстории образа // Античная балканистика и сравнительная грамматика. М., 1977: 66 foll.

[2] Cf. particularly, λοξὰ βαίνειν about a crab (Babrius, 109, 1); λοξοβάτης καρκίνος (Batrachomyo-machie, 295); λοξὸς ὄφις (Callim. Epigr., 26) etc.

[3] See *M. Mayrhofer*. KEWAi. Bd. 4 (Lief. 19): 124, cf. also 127. Cf. *J. Pokorny*. Idg. etym. Wb. I: 1134—1135.

[4] Cf. Old-Ind. *vaṅkara*- — ʽthe bend of a river', *vaṅka*- id. and especially *váṅkri*- ʽa rib'.

[5] Here also belong, of course, Av. *vasta*- ʽgekrümmt', Lat. (*con*) *vexus* ʽgekrümmt', gewölbt', M. Ir. *feccaid* ʽbückt sich' etc.

[6] *J. Pokorny*. Idg. etym. Wb. I: 1134—1135, 1148—1149; *E. Fraenkel*. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1962: 1256 etc. Cf. also *F. B. J. Kuiper*. Die Indogermanischen Nasalpräsentia. Amsterdam, 1937: 142.

[7] Ibid.

[8] Cp. *vinklioti* ʽverstricken', ʽverwirren' etc.

[9] See *E. Fraenkel*. LEW: 1195, 1223, 1256—1257. It is important that the infixless forms are preserved in the Baltic languages as well, cf. Latv. *vaigs* ʽcheek' etc. It is quite possible that the etymologically vague Lith. *vókas* ʽeyelid', ʽenvelope' (and also Russian *вѣко* can be regarded as a variant of the same root devoid of infix (that is ʽbend', ʽcover' etc.).

[10] See the posthumously published works of F. de Saussure about poetics.

1981

ИНДРА-МУРАВЕЙ

Сравнительный комментарий к одному мотиву древнеиндийской мифологии

Этот мотив лучше всего может быть понят и уяснен, если его рассматривать в пределах того целого, часть которого он представляет или — точнее — одним из отражений которого он является. Такое целое целесообразно видеть в так называемом основном мифе [1]. Его реконструкция, как и последующие исследования в этой области, позволила не только определить схему и основные трансформации этого мифа в отдельных индоевропейских традициях, но и дать интерпретацию некоторым важным фрагментам индоевропейской мифологии, которые до сих пор рассматривались как некие изолированные частности, своего рода membra disjecta. Если луч света, отбрасываемый основным мифом, помогает понять и эти частности как составной элемент общей схемы, то, в свою очередь, и сами эти частности дают возможность полнее и глубже определить структуру основного мифа во всей совокупности составляющих его версий. Для того чтобы с помощью подобных частных (и частичных) вариантов контролировать схему основного мифа, необходимо помнить, что основной миф представляет собой миф о превращении [в общем виде Громовержец наказывает свою жену и/или детей за некий проступок путем свержения/изгнания их с неба и превращения в существа хтонического типа, обычно зооморфные (змеи, лягушки, мыши, черви, насекомые, чудовища «композитного» типа), но иногда и в вегетативные образы (размельчение в зерна, семена и т. п.)]; что это превращение двухэтапно в мифе («превращенные» дети Громовержца превращаются снова в некие символы богатства, процветания, плодородия, т. е. животной или растительной силы) и образует ежегодно повторяющийся цикл сезонных ритуалов; что идея превращения «разыгрывается» во всей полноте вариантов (как предель-

но контрастных, так и последовательно градуальных), реализующих такие темы, как противопоставление большого и малого, неба и земли и связь между ними путем серии переходов; что, наконец, общая содержательная структура мифа о превращении «заражает» духом метаморфичности, мены (обмена), взаимного проникновения все уровни мифа — от семантики до звуковой структуры. Нижеследующие страницы иллюстрируют один из центральных моментов основного мифа некоторыми мотивами древнеиндийской мифологии (как и ряда иных), ранее не привлекавшими к себе внимания исследователей в этой связи. Параллели из генетически близких традиций и/или ареально связанных культур (число этих параллелей здесь по необходимости сведено к минимуму) дают возможность ввести древнеиндийские данные в более общий культурно-исторический контекст. Аналогии же чисто типологического характера существенны в плане поисков мотивных универсалий.

* * *

В гимне Индре (RV I, 51), обладающем высокой степенью суггестивности и полном неясных намеков на те или иные мифы, иногда не поддающиеся полной и надежной идентификации, в стихе 9, построенном на антонимических контрастах, содержится упоминание об Индре, отсылающее к неизвестному в «Ригведе» в более полном виде мифологическому мотиву:

ánuvratāya randháyann ápavratān ābhū́bhir indraḥ
śnathāyann ánābhuvaḥ |
vṛddhásya cid várdhato dyā́m ínakṣata stávāno vamró
ví jaghāna saṃdíhaḥ ||

Отдавая во власть тому, кто следует обету, тех, кто против обета,
Пронзая с помощью союзников тех, кто не союзники, Индра, |
Прославляемый, [в виде] муравья пробил насыпи
Стремящегося к небу, уже возросшего, но [еще] растущего.

Здесь автор гимна риши Савья (Savya) имеет в виду мифологему об одном из редких превращений Индры, вызванном борьбой с демоном. Во время поединка противники избирают противоположную тактику. В то время как демон возрастал в объеме, Индра, напротив, уменьшился в размере до муравья и, перехитрив демона, проник незаметно сквозь насыпь его крепости. Видимо, есть еще одно место в «Ригведе», в котором можно обнаружить следы мотива превращения Индры в муравья. Речь идет о X, 99, 5 (также из гимна Индре):

sá rudrébhir áśastavāra ṛ́bhvā hitvī́ gáyam āréavadya ā́gāt |
vamrásya manye mithunā́ vívavrī ánnam abhītyārodayan muṣāyán ||

Вместе с Рудрами пришел мастер, оставив дом
С непохвальным желанием, [но] безгрешный. |
Я думаю об обнаженной паре м у р а в ь я .
Устремившись к пище, он вызвал слезы, ограбил.

Обычно *vamrásya... mithunā́ vívavrī* толкуют как указание на нехороший поступок Индры по отношению к муравью. Чтобы принять облик муравья (ср. I, 51, 9), Индра должен был его приобрести. Индре удалось это сделать, лишив муравья (собственно, видимо, муравьиху) его облика, т. е. ограбив его (отсюда мотив о б н а ж е н н о с т и муравья, лишившегося своего облика, формы, одежды) [2]. В этом гимне (стих 12) муравьиная тема еще раз выступает в связи с Индрой:

evā́ mahó asura vakṣáthāya v a m r a k á ḥ paḍbhír úpa sarpad i n d r a m |
sá iyāṇáḥ karati svastím asmā íṣam ū́rjaṃ sukṣitím víśvam ā́bhāḥ ||

Так, о асура, м у р а в ь и ш к а подполз на [своих] ногах
К Индре для подкрепления великого [Индры]. |
Тот, к кому обратились с просьбой, пусть создаст ему благополучие.
Питательную силу, усиление, хорошее жилье — все он принес [ему].

Наконец, косвенная связь Индры с муравьями обнаруживается в IV, 19, 9 (в гимне Индре), на основании чего восстанавливается мотив принесения Индрой из укрытия сына девицы, обглоданного муравьями, ср. *vamrī́bhiḥ putrám agrúvo adānáṃ nivéśanād dhariva ā́ jabhartha* (о знаменитых спасениях и излечениях неназванных персонажей) [3]. Обгладывание юноши муравьями (лишение его телесного покрова, т. е. своего рода обнажение) отсылает к «обратному» мотиву — «обнажению» муравья Индрой (I, 51, 9). Ср. мотив испытания аскета Шьяваны.

Несмотря на скудость примеров, все выводы, которые возможно извлечь из них, исключительно значимы. Из шести упоминаний муравья (или риши с «муравьиным» именем) в «Ригведе» четыре (т. е. две трети) связаны именно с громовержцем Индрой, причем именно эти примеры особенно информативны в мифологическом плане. Наиболее важный мотив составляет превращение Индры в муравья (великое → малое, параллельно, но с инверсией к соотношению «превращенных» форм Индры и демона в мотиве поединка: малое — великое). Весьма существен и мотив богатства, благополучия, помощи, поддержки, обладающий в данном случае свойством рефлексивности: с одной стороны, муравьишка подкрепляет великого Индру, с другой — Индра (обозначаемый через *sá iyāṇáḥ*) должен создать муравьишке (обозначаемому через *asmā*) благополучие, питательную силу, усиление, хорошее жилье (X, 99, 12). Но для целей внутренней реконструкции мифологемы об Индре и муравье исключительно важен и остающийся за пределами внимания исследователей мотив обиды, ущерба, нанесенного Индрой муравью (X, 99, 5) [4], — лишение

муравья его облика. Этот мотив актуален в двух отношениях: во-первых, он является мотивировкой темы превращения Индры в муравья (Индра смог превратиться в муравья именно потому, что до этого он ограбил муравья, завладев его обликом), и, во-вторых, он легко трансформируется в другой мотив — Индра наносит ущерб муравью, который, в свою очередь, с известным вероятием может быть выведен из более ранней мотивной схемы, а именно: Индра наносит кому-то вред, превращая его в муравья. Постулирование исходного мотива в такой форме не должно вызвать особого удивления, поскольку одна из самых характерных особенностей основного мифа, как уже подчеркивалось выше, состоит в непрерывном обмене атрибутами между главным героем мифа Громовержцем и его противником, осуществляющемся на фоне серии превращений обоих персонажей. Интересно, что два традиционных способа борьбы с муравьями — сжигание муравейника огнем или заливание его водой — соответствуют двум стихиям-орудиям Громовержца, огню и воде.

Для того чтобы уяснить себе факт появления образа муравья в данном месте схемы основного мифа, необходимо иметь в виду мифологическое значение муравьев в разных традициях. Это значение складывается при учете биологических особенностей, обеспечивших этому виду насекомых особое положение среди беспозвоночных. Прежде всего речь идет о таких характеристиках муравьев, как их м а л о с т ь, делающая их как бы минимальной счетной единицей («квантом»)[5], м н о ж е с т в е н н о с т ь (максимальная плотность поселения и максимальная биомасса на территории), высокая подвижность (количество движения), коллективность, проявляющаяся не только в совместных формах существования (в одиночку муравьи никогда не живут), но и в организованной целенаправленной деятельности, предполагающей определенную дифференциацию и социальную иерархию, неприхотливость, высокая приспособляемость к среде обитания и способность к ее активному освоению и преобразованию (отсюда богатство, процветание)[6], строительные и воинские «таланты», самая высокая в животном мире скорость обучения и т. п. Отсюда получают объяснение и символические значения, связываемые в разных мифопоэтических традициях с муравьями[7]. В связи с данной темой особенно показательно наличие у муравьев ряда человеческих качеств (в частности, таких, которые приписываются идеальному человеку)[8]. Именно это обстоятельство объясняет широко распространенные представления о муравьях как превращенных людях или, наоборот, о том, что люди некогда были муравьями (ср. подобное убеждение у индейцев хопи или несколько иные варианты представления)[9].

Но особенно показательны примеры, составляющие корпус наиболее тесных параллелей к ведийскому мотиву, разобранному выше, когда подобные превращения связываются с Г р о м о в е р ж ц е м и через него со всей

схемой основного мифа. В этой связи заслуживает внимания известная в ряде версий древнегреческая этиологическая легенда о мирмидонянах, ахейском племени из Фессалии, позже колонизировавшем остров Эгину. По одной версии, Зевс по просьбе царя Эгины превратил муравьев в людей, после того как все население острова погибло от чумы. По другой версии, мирмидоняне, т. е. «муравьиные люди» (ср. др.-греч. Μύρμηξ ‘муравей’), ведут свое начало от Мирмидона, сына Громовержца Зевса и Евримедузы, к которой Зевс явился в виде муравья. Эта версия содержит два ключевых момента, взаимно усиливающих друг друга и всю тему муравьиных метаморфоз: превращение Зевса в муравья (полная аналогия с соответствующим превращением Индры, хотя и мотивированная иначе — романически) и, что особенно важно, наличие у Громовержца Зевса «муравьиного» сына Мирмидона, т. е. сына-муравья, от которого пошли «муравьиные люди» — мирмидоняне (Лукиан сообщает о гиппомирмеках, баснословном племени, ездившем на муравьях как на лошадях, ср. ἱππο-μύρμεξ /-κες/; тем же именем назывался особый вид крупных муравьев — *Formica herculeana*). Поскольку мирмидоняне были людьми и жили на земле, а Зевс (в конечном счете их прародитель, дед) в реконструкции, подтверждаемой этимологией его имени (Ζεύς — и.-евр. **dei̯os* как обозначение сияющего неба), — на небе, имплицируется важный мотив, совпадающий с аналогичным звеном основного мифа, а именно: превращение детей (потомков) Громовержца в муравьев и изгнание их с неба на землю, где они обильно размножились. Известно, что позже под водительством Ахилла мирмидоняне упорно и ревностно сражались под Троей. Эти их «муравьиные» качества объясняют иносказательное понимание этнонима как образа подчиненных, неукоснительно выполняющих данное им приказание. При этом, конечно, нужно помнить, с одной стороны, о почитании мирмидонянами муравьев, а с другой — об использовании тотемических «муравьиных» названий в ряде архаических традиций (например, нередко у африканских племен). «Мирмидонская» тема, возможно, имеет свое продолжение и в связи с Южной Россией, в частности Крымом [10].

Другую, еще более специализированную и мотивно более точную параллель к эпизоду превращения Индры в муравья во время поединка с противником-демоном доставляет русская сказка «Хрустальная гора» (Афанасьев, № 162), структурно близкая к типу 554 (по классификации Андреева) — благодарные животные помогают герою добыть царевну, а также к змееборческим типам — 300 А (Победитель Змея) и 302 (Кощеева смерть в яйце). Более того, эта сказка обнаруживает несомненное родство со сказками типа 301 (по Аарне), герой которых (как и герой всех других змееборческих сказок) является бесспорной трансформацией сказочного типа образа Громовержца из мифа. Иван-царевич русской сказки, лишившись царевны, пасет стадо коров

у хрустальной горы. Прилетает Змей и забирает трех коров (потом шесть). Иван-царевич, обратившись ясным соколом, срубает у Змея три головы (потом шесть) и возвращает стадо домой. Поздним вечером оборотился Иван-царевич в муравья и сквозь малую трещинку заполз в хрустальную гору, где он и нашел царевну; убив двенадцатиголового Змея (и разрезавши его тело) [11], он освобождает царевну [12], растапливает зажженным семечком хрустальную гору и женится на царевне. Интересно, что дар превращений герой сказки получает от сокола за справедливый дележ павшей лошади, при котором ее голову он дал муравьям (кости — зверям, мясо — птицам, кожу — гадам) [13]. Сходный мотив известен и в русских былинах о Вольге, где герой, обладающий даром оборотничества, превращается то в сокола, то в муравья, проникающего через подворотню из рыбьего зуба [в былине о Волхе, обучающемся всяким «хитростям-мудростям» (ср. о мудрости муравьев) и оборачивающемся в разных животных, говорится *А и только в вырезу мурашу пройти* (!). Кирша Данилов]. В «мураша» превращается и Иван Быкович афанасьевской сказки. Поскольку тот же дар превращения в царственную птицу (орла) и в муравья свойствен и громовержцам Зевсу и Индре, образы русского сказочного героя Ивана-царевича и былинного героя Вольги приобретают дополнительное значение в реконструкции основного мифа [14]. Наличие двух ипостасей «превращенного» Громовержца — орел (сокол) и муравей — значимо: оно отсылает к противопоставлению неба и подземного царства (нижнего мира); с первым связан сам Громовержец, со вторым — его противник. Орел (сокол) и муравей как раз и выступают как зооморфные классификаторы этих двух противопоставленных одна другой космических зон. Вместе с тем обе эти зоны могут быть связаны друг с другом через образ муравья исключительно. Достаточно напомнить довольно общее представление о «муравьином» пути, идущем с земли на небо или же находящемся на земле («Муравьиный шлях», мотив, соотносимый и с темой превращения муравьев в людей; ср. также страну Муравию) или на небе (иногда им оказывается Млечный Путь) [15]. Посредническая функция объясняет и роль муравьев как посланцев Бога-Змеи в ряде западноафриканских традиций (например, в Дагомее) или мотив связи муравьев с миром мертвых (так, туземцы Новой Гвинеи верят, что после первой смерти может наступить и вторая смерть, когда душа превращается в муравья; известен обычай кормления муравьев в дни, связанные с поминанием души, у индуистов и джайнов). Связь муравьев с землей или даже с нижним миром [16] и одновременно с процветанием и богатством, иногда с основным (или даже единственным в случае монокультуры) культурным растением данного ареала, дающим и пищу, и опьяняющий напиток, отражена во многих традициях в самых разных формах, что снова возвращает к соответствующей теме в связи с Индрой и муравьями [17].

Некоторые из указанных выше мотивов [Громовержец-муравей, превращение людей в муравьев (иногда в них превращаются и другие животные, в частности обезьяна в китайском фольклоре), связь муравьев с небом и землей или нижним миром, с процветанием, богатством и смертью и т. п.] являются очень основательной поддержкой для предложенной выше на ведийском материале реконструкции фрагмента основного мифа, описывающего превращение Громовержца в муравья и, если идти дальше, превращение Громовержцем своих детей (сыновей) в муравьев. Это предположение могло бы получить и ряд других аргументов в свою пользу. Прежде всего индоевропейские названия муравья обнаруживают такие удвоения и метатезы, которые очень характерны для имени Громовержца и связанных с ним персонажей (в частности, его детей). Ср. и.-евр.*Per(k)-*, *Pe(r)-per-* и т. п. при таких названиях муравья, как др.-греч. μύρμηξ или слав.*morvi-* (др.-русск. *морович*) при др.-инд. *vamrá-*, *vamrī́-*, «превращенная» индоевропейская форма [ср. и.-евр. *mor-u̯-* : табуизированные *u̯orm-*, *mor-m-* и т. п.; возможно, есть связь с и.-евр. *mor-m-* ‘страх’, ср. др.-греч. μορμώ(ν) ‘пугало’, ‘стращилище’, μορμύνω ‘устрашать’, μύρμος φόβος. Hes., лат. *formīdō* ‘страшиться’; ‘страх’, ‘священный ужас’; к семантике ср. *мураш*, *муравей* — *мурашки*, от страха, или лат. *formīca* ‘муравей’ — *formīco* ‘ощущать дрожь (мурашки)’ и т. д.]

Еще показательнее некоторые содержательные аргументы, относящиеся в широком смысле к сфере ритуала. Так, в америндской мифопоэтической традиции бытует представление о том, что муравьи знают, когда будет дождь, и в соответствии с этим делаются прогнозы (кстати, распространено в самых разных традициях мнение, согласно которому обилие муравьев летом указывает на неблагоприятную, холодную зиму). Теофраст (fragm. 6, 1, 22) указывает, что следует ожидать дождя в случае, если муравьи начинают перетаскивать яйца из муравейника, находившегося на низком месте, на более высокое место [18]. Еще показательнее данные о полесских обрядах вызывания дождя, имеющие параллели и в южнославянской традиции (не говоря уже о ряде неславянских): дети разрушают муравейник палкой [19], имитируя болтание ею в колодце [при этом муравьи соотносятся с брызгами воды по принципу сколько муравьев, столько и капель (воды, дождя)][20]; рябь на воде подобна мурашкам. Местная традиция предписывает: *Як все погода и погода, возьми муравья да кием разбушуй и кажи: як этые мурашки плывуць, так и дощь пусьць плыве*. Муравейники разгребают и для того, чтобы муравьи принесли хорошую погоду (солнце); сам же муравейник символизирует плодородие, изобилие, приплод; не случайно в канун Юрьева дня в него зарывают яйца и соль, кости от ягненка и т. п., чтобы «овцы плодились, как муравьи» [21]. В конечном счете спасительная, в частности целительная, функция муравьев также соотносима с их особой ролью в мифопоэтической теме неба и земли, жизни и смерти [22].

Древнеиндийские данные также позволяют с очевидностью связать тему муравьев с мотивами нижнего мира, воды и ее вызывания, а следовательно, и плодородия. Недавно Ф. Б. Я. Кейпер напомнил о том, что подземное жилище Варуны (varuṇālaya), представляющее собой нижний мир, по сути дела, идентично обиталищу змей (nāgaloka)[23] и они имеют сходным образом описываемый вход. Весьма показательно в этом отношении сопоставление двух фрагментов известного эпизода об Уттанке (Uttaṅka) из «Махабхараты»: в одном из них говорится о широкой («раз-вернутой») большой дыре, ведущей в nāgaloka'у, мир нагов, — vivṛtaṃ mahābilam [24]; в другом фрагменте говорится об исчезновении змеи в м у р а в е й н и к е, который служит входом в нижний мир [25].

В этом контексте vivṛtaṃ mahābilam (Mhbh. I, 3, 137) идентично обычному в классической литературе обозначению входа в нижний мир — *asuravivara-*. Кейпер же подчеркивал, что муравейник из эпизода об Уттанке отсылает нас к старому мотиву связи Асуров с муравьями (ср. весь контекст: Индра превращается в муравья, превращение в муравьев противника Громовержца, Девы побеждают Асуров, Асуры пребывают в нижнем мире). Речь идет, в частности, о муравьихе upajī́kā, дочери Асуров и сестре Девов; ср.: *ásurāṇām duhitā 'si sá devā́nām asi svásā, divás pṛthivyāḥ sáṃbhūtā sā́ cakarthā 'rasam viṣám* (Atharvaveda VI, 100, 3) — «Дочь Асуров ты, сестра ты Девов, происходящая от неба и земли, ты сделала яд лишенным сока» (т. е. безвредным). Находясь под землей, Асуры выступают как «копатели» (ср: *nī́caiḥ khananty ásurāḥ* — Atharvaveda II, 3, 3, ср. VI, 109, 3), которые хранят под землей ценности; ср. Atharvaveda V, 31, 8, особенно VI, 109, 3, Śatap.-Brāhm. III, 5, 4, 3 (сто́ит отметить, что в разных традициях и муравьи выступают как хранители укрытого под землей богатства). Роющий пруд, по поздним индийским верованиям, может достичь царства Варуны, нижнего мира, где находятся Асуры. Муравьи как «копатели» также связаны с нижним миром водного Варуны. Поэтому они обладают способностью производить воду (ср. Kauśika-Sūtra 25), что можно соотнести с двумя разными мотивами: муравьи, приносящие воду, дождь, влагу (см. выше, в частности о муравьях как знаке предстоящего дождя), и муравьи, роющие отверстие в дне моря и спускающие воду под землю, в нижний мир (ср. приводящийся ниже миф племени папаратава). В заговоре, связанном с ключевыми водами (Атхарваведа II, 3, 4), говорится, что муравьи — upajī́kā выносят целебное средство из моря (*úd bharanti samudrā́d ádhi*), где его хранят находящиеся глубоко внизу Асуры. Эта связь муравьев с водами, с подземным царством Варуны (и смертью) и, следовательно, с самим Варуной в контексте основного мифа составляет вторую доминанту, уравновешивающую первую (связь муравьев с Индрой, т. е. с Громовержцем) [26].

Способность муравьев к жаленью (относительно слабые укусы сравнительно со змеиными, пчелиными и т. п.) также получает мифопоэтическую мотивировку в контекстах, близких к основному мифу (ср. тагальскую мифологизированную сказку о муравье, который, позавидовав змее, получившей от Бога жало, выпросил его и себе, но ни разу не воспользовался им и беспорядочно носился по земле, чем вызвал гнев Бога, лишившего жало муравья его полной силы)[27]. Тем не менее укусы муравьев также играют некоторую ритуальную роль. В Южной Америке (например, у племени апалаи) укусы черных муравьев считаются лучшим средством изгнания из поселения злых духов, занесенных чужими. Гайянские девушки, достигнув половой зрелости, подвергают себя муравьиным укусам с целью очищения или закалки, для того чтобы вынести тяготы материнства. Юноши бразильского племени маухе получают право жениться только после того, как они выдержат испытание — засовывание рук в рукава, наполненные свирепыми муравьями[28]. Более того, близкий мотив хорошо известен и в древнеиндийской традиции: аскет Шьявана подвергает себя испытанию, сидя в муравейнике так, что видны только его глаза[29].

Особые мифологические представления связываются и с муравейником. У ряда финно-угорских народов известен обряд жертвоприношения лесным духам (Маахисет), совершаемый на муравейниках. В Западной Африке распространено представление о муравейниках как о жилищах демонов; у некоторых африканских племен известен обычай хоронить людей в муравейниках (ср. соответствующие наказания). В Майсоре (Индия) муравейники считаются местопребыванием змеи-нага или кобры. Вообще муравейник в Индии играет особую роль в культе змей и нередко трактуется как символ плодородия[30]. Иногда идея плодородия в связи с муравьями и муравейником воплощается не в количественных характеристиках (счетное множество, мотивирующее тождество типа «сколько муравьев, столько и зерен»), а в виде указания на источники плодородия. В Центральной Индии известны мифы, в которых Махадео (Шива) создает из красной почвы муравейника первую человеческую пару — мужчину и женщину. У центральноиндийского племени дхангаров существует представление, что из муравейника произошли первые овца и баран; чтобы прекратить ущерб, наносимый ими посевам, Шива создал дхангаров. Участие муравьев (особенно пары муравьев) в создании первых людей или животных отсылает к тем мифологическим мотивам — нечастым, но, несомненно, надежным, — где муравей, во-первых, так или иначе связан с идеей двойничества, первой близнечной пары и, во-вторых, в той или иной мере обладает демиургическими свойствами. Пожалуй, наиболее очевидный пример — миф о создании земли у племени папаратава (остров Новая Британия, подопечная территория Новая Гвинея): два бра-

та-демиурга То Кабинана и То Пурго (иногда они олицетворяют луну и солнце) призывают черного муравья, который прорывает в земле отверстие и спускает море, освобождая землю от воды (тем самым и муравей фактически становится демиургом)[31].

Мифологизированный образ муравьев и муравейника не раз использовался и в более поздних построениях (например, применительно к организации человеческого общества), причем трактовка подобной аналогии обнаруживает как положительную, так и отрицательную ее оценку. Некоторые существенные мотивы в трансформированном виде иногда возникают и в сильно демифологизированных животных сказках, в которых участвуют муравьи, в баснях, апологах, аллегориях, пословицах, в геральдических образах, в символике (ср.: в Китае муравьи символизируют справедливость, праведность, иногда добродетель, патриотизм, но и эгоизм; в буддизме белый муравей — символ кротости, самоограничения, а в некоторых других традициях и разрушения; черные муравьи в Индии священны; в мусульманской традиции муравей одно из десяти небесных животных и т. п.), в предсказаниях, в медицине, в обычаях (у индейцев пуэбло разорение муравейника вызывает болезнь, которая может быть вылечена особым муравьиным врачом или муравьиным обществом; ср. роль подобного общества у зуньи и его ритуальную функцию при исполнении танцев), в сфере представлений и т. п. В своей совокупности все эти мифопоэтические представления о муравьях образуют тот общий контекст, на фоне которого особенно рельефно выступает «муравьиная» версия фрагментов основного мифа.

П р и м е ч а н и я

[1] Ср.: *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *они же.* Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980, и др.

[2] См.: Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit laufenden Kommentar versehen von K. F. Geldner. T. 3. Cambridge, Mass., 1951: 311. Саяна понимает это место совершенно иначе: для него *vamrásya* — имя риши, предполагаемого автора этого гимна, а *mithunā́* — его родители, что, впрочем, крайне маловероятно, несмотря на наличие в этом же гимне весьма правдоподобной игры слов, при которой *vamrakáh* может пониматься и как имя риши Вамрака, и как обозначение муравья (собственно ‘муравьишка’).

[3] Мотив пробуравливания русла рек Индрой в этом же гимне (IV, 19, 2) сопоставим с тем, как он же, приняв вид муравья, пробивает насыпь. — Кроме этих мест муравьиная тема в «Ригведе» возникает еще дважды: в I, 112, 15 (в гимне Ашвинам),

где упоминается Вамра, создатель гимна X, 99 (согласно туземному комментарию — *Vamra Vaikhānasa*), и в VIII, 102, 21 (в гимне Агни): *yád átty upajíhvikā yád v a m r ó atisárpati sárvaṃ tád astu te ghṛtám* «Что объедает термит, (черезо) что переползает муравей, всё это да будет тебе жиром!» (К *ati-sarpati* ср. и.-евр. **serp-* в обозначениях змеи, ср. *upa sarpad*. I, 51, 12, тоже о муравье; к мотиву муравья и змей см. X, 16, 6 — гимн Погребальному костру).

[4] Отдаленный след мотива поражения муравьев Индрой можно обнаружить в описании сцены грозы в «Глиняной повозке» Шудраки (при том, что в этой сцене неоднократно упоминается Индра). Ср.: *Эти тучи темны — | Они солнце похитили с неба. | М у р а в ь и н ы е к у ч и | Осели, размытые л и в н е м, — | Так слоны оседают, | С р а ж е н н ы е с т р е л а м и н а с м е р т ь* (действие пятое).

[5] К мотиву предельной малости муравьев ср.: *И она (женщина) подумала: «Как может он сочетаться со мною после того, как произвел меня из самого себя? Что же, я спрячусь». Она стала коровой, он — быком и сочетался с ней; тогда родились коровы. Она стала кобылой, он — жеребцом… И так то, что существует в парах, — все это он произвел на свет, в п л о т ь д о м у р а в ь е в.* См.: Брихадараньяка-упанишада. Раздел Мадху, I, 4, 4; Ср. там же: *…оно* [*божество*] *равно белому м у р а в ь ю, равно мошке, равно слону, равно этим трем мирам, равно этой вселенной…* (I, 3, 22); к мотиву муравья и слона (предельно малое и предельно большое) ср. также в «Тирувашагам» (IV, 11 и сл.): *От слона к муравью, в беспорочные рождения, 〈…〉 в рождение в качестве человека, в утробу матери 〈…〉* (о зачатии). Та же идея малости, разыгрываемая через образ муравьев, противопоставляется нередко образам великости, как, например, в известной вьетнамской сказке, где муравьи одолевают слона (с тех пор слоны избегают встреч с муравьями), или в «Книге о соловье» («Булбул-наме») Фарид ад-Дина ʻАттара, где говорится о том, что муравьи, желающие узреть Каʻбу в Мекке, садятся под маховое крыло сокола (см.: *Е. Э. Бертельс.* Суфизм и суфийская литература // Избранные труды. М., 1965: 345). Отрывок из «Брихадараньяка-упанишады», процитированный выше, по сути дела, представляет собой схему кумулятивного («цепного») типа, в которой образ муравьев — крайний элемент цепи. Свойство муравья в мифопоэтических представлениях «быть самым маленьким» объясняет вовлечение его образа в кумулятивные или квазикумулятивные сказки. Ср., например, памирскую сказку о муравье (с него начинается действие) с заключением: *Наш побратим муравей упал в молоко, муха вымазала лицо сажей, галка выколола себе глаз, коза рог сломала, дерево сбросило листву, вода помутнела, просо метелки опустило, крестьянин уперся бородой в лопату, а я опрокинула на голову кислое молоко. Старуха удивилась, раскалила сковородку, села на нее задом и сгорела!* (Сказки народов Памира. М., 1976: 508—509). Другая кумулятивная сказка с участием муравья, где он открывает действие (падает в воду) и он же его замыкает, представлена в осетинском фольклоре. Ср.: *Квасоварка дала для косаря квасу. Косарь дал сена для коровы. Корова дала молока для кота. Кот перестал ловить мышей. Мышь перестала дырявить курту. Курту дал зерна для курицы. Курица дала цыпленка для ворона. Ворон перестал гадить на дерево. Дерево дало им ветку. Мышь и блоха бросили муравью, своему товарищу, ветку и спасли его от гибели* (Осетинские народные сказки. М., 1973: 36—37). Сходный тип представлен персидской сказкой «Блоха упала в танур, а муравью — горе» (см.: Персидские сказки. М.,

1959: 456—458), Несколько иначе строится цепь (не всегда мотивирована связь элементов) в сказке байги (Талияпани. Центральная Индия) о муравье и угольке. См. *V. Elwin*. Folk-tales of Mahakoshal. Bombay, 1944 (XXIV, 2, тип AT 2030); ср.: Сказки Центральной Индии. М., 1971: 339—341. Особенно интересна илоканская (Филиппины) кумулятивная сказка «Непослушный муравьишка», поскольку в ней реализуется та же мифологема воды и огня, которая обычно связывается с Громовержцем: огонь спасает муравья, вскипятив воду (действие начинается с того, что муравей попадает в каплю воды); испугавшись воды, огонь прячется, но муравей вновь находит его (в спичках, в сухом дереве, в камнях). См.: Сказки и мифы народов Филиппин. М., 1975: 206—210. К связи муравьев с водой см. далее.

[6] Идея богатства (и, шире, хозяйственности, домовитости) постоянно возникает в связи с образом муравьев в самых разных топосах. Специфический мотив муравьев-золотоискателей в Индии возникает у Арриана в его сочинении «Индия»: *Мегасфен 〈…〉 рассказывает как нечто совершенно достоверное, что м у р а в ь и откапывают золото не ради него самого, но потому, что роют землю, так сказать, по своей природе, чтобы сделать себе норы — совершенно так же, как и наши маленькие муравьи тоже взрыхляют землю. Индийские же муравьи, которые ростом с лисицу, и землю роют сообразно своей величине. Земля же золотоносна* (об Индии этого сказать никак нельзя. — *В. Т.*)*, вот и добывается у индийцев из земли золото. Однако Мегасфен излагает известное ему понаслышке, и у меня нет ничего более достоверного, что можно было бы к этому добавить, поэтому я охотно опустил бы рассказ о муравьях* (Ind. I, 9). — Иной вариант связи муравьев с богатством засвидетельствован в греческой мифологии. В детстве фригийскому царю Мидасу, впоследствии прославившемуся своим богатством и наказанному Аполлоном, муравьи таскали в рот хлебные зерна, предвещая ему таким образом богатство. В русской обрядовой традиции известно так называемое «сеянье» живых муравьев, имеющее целью благополучие скота и обильный урожай (см. мотив выбирания муравьем за ночь всех зерен из скирда. Афанасьев № 222). Тема плодородия, связанная с муравьями, отчетлива в алтайской традиции. Изредка на поверхности муравейника удается увидеть кипение серебристой пены (ср. сочетание этих двух мотивов у Мандельштама, см. далее). Если ею натереть тело, человеку обеспечено обильное рождение детей и богатство, а скоту плодовитость. См. *Л. Э. Каруновская.* Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1927, вып. IV: 20. Другой исследователь сообщает о сходных представлениях о муравьином *эрдинэ*, напоминающем каймак, у теленгитов. См. *Н. А. Алексеев.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980: 48—49. В Великий четверг (день, связанный с Громовержцем и дождем, ср.: нем. *Donnerstag* или русск. *после дождичка в четверг*) до света идут в лес за муравейником, приносят его и кладут в хлев, чтобы овцы «лучше велись». О роли муравьев в «великочетверговых» обрядах латышей ср. *Э. Вольтер.* Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии. СПб., 1890: 3—4, 13, 307, 342; *P. Šmits.* Latviešu tautas ticējumi. Rīgā, 1940: 27905—27953, 1683—1686 (*Perkōns—skudres*); к связи муравьев с дождем, появление которого они предвещают, ср.: *Ja s k u d r e s parādās istabā, tad visadā ziņā būs l i e t u s* (№ 27908) или *Ja spārnotās s k u d r e s skraida un ķeŗas ap cilvēku, tad būs drīzi p ē r k o n s* (№ 27909). Учитывая, что *Pērkons* — бог грозы, громовержец, заслужива-

ет внимания одно место из «Облака-вестника» Калидасы: *Ты встретишь сочетанье чудесное рубинов и смарагдов: | То р а д у г а, дуга над м у р а в е й н и к о м от лука И н д р ы* (лук Индры опирается на муравейник; радуга видна лишь в том случае, когда Индра отправляется на подвиги; Индра, посылающий на землю дождь, через свой лук соотнесен с муравейником — множеством муравьев, выступающих как образ, сравнение-метафора дождя, множества капель воды, его составляющих; ср.: *И кажется, потоки л и в н я — стрелы | Из р а д у г и летят — из л у к а И н д р ы, | А небеса кричат раскатом грома.* — Шудрака — «Глиняная повозка»). Уместно напомнить, что незадолго до этого фрагмента в тексте «Облака-вестника» находится обращение к «славному потомку знаменитых облаков Пушкара, любимцу Индры», а также возникает тема грома, косвенно отсылающая к связи между ним и появлением г р и б о в — *Заслышав г р о м, твой голос сладостный для слуха, что в с ю з е м л ю | Покроет словно зонтом из г р и б о в* 〈...〉. См. об этом мотиве *R. G. Wasson.* Lightning-bolt and Mushrooms // For Roman Jakobson. The Hague, 1956; *Idem.* Soma: Divine Mushroom of Immortality. The Hague, 1968; *В. Н. Топоров.* Семантика мифологических представлений о грибах // Balcanica. Лингвистические исследования. М., 1979; *Idem.* On the semiotics of Mythological Conceptions about Mushrooms // Semiotica. 1985. Vol. 53—54: 295—357 и др. Возвращаясь к теме богатства и плодородия, надо напомнить об обычае, когда муравьев брали из муравейника и сеяли коровам, свиньям, курам, с тем чтобы они плодились. На Ивана Купалу (огонь × вода) варили муравьиную кашу от ведьм. Связь темы богатства и муравьев отчетливо выступает в гётевском «Фаусте» в партиях грифов и муравьев (ср. выше о связи муравьев с соколом и о муравье и орле как ипостасях Громовержца): *G r e i f e. Gold in Blättchen, Gold in Flittern | Durch die Ritzen seh' ich zittern. | Laßt euch solchen Schatz nicht rauben, | Imsen, auf es auszuklauben. — C h o r d e r A m e i s e n. Wie ihn die Riesigen | Emporgeschoben, | Ihr Zappelfüßigen, | Geschwind nach oben! | Behendest aus und ein! | In solchen Ritzen | Ist jedes Bröselein | Wert, zu besitzen. | Das allermindeste | Müßt ihr entdecken | Auf das geschwindeste | In allen Ecken | Allemsig müßt ihr sein, | Ihr Wimmelscharen; | Nur mit dem Gold herein! | Den Berg laßt fahren. — G r e i f e. Herein! Herein! Nur Gold zuhauf!.. («Faust». Zweiter Teil. Zweiter Akt).*

Роль муравьев как охранителей богатств засвидетельствована еще Филостратом. Он рассказывает об эфиопских муравьях и индийских грифонах, стерегущих золотоносные жилы («Vita Apollonii» VI, 1). Та же тема богатства и хтонизма выступает в стихах безымянного латинского поэта «Муравей»: *Тащит из бычьих пород муравей желанные севы, | Черный народец несет зерна в пещеры свои. | Пусть невелик муравей, но как много искусник сбирает | Он для голодной зимы зерен на пользу себе! | Слугами черного Орка назвать муравьев подобает: | Цвет и поступки у них сходны с владыкой таким.* См. Поздняя латинская поэзия. М., 1982: 519 (к мотиву запасливости муравья ср. басню «Стрекоза и муравей»).

[7] Ср. коллективность, прилежность, трудолюбие, деловитость, скромность, умеренность, неприхотливость, предусмотрительность, запасливость, бережливость, аккуратность, порядок, смышленость, разумность, мудрость, хитрость (приходящую на помощь малости), яростную воинственность и т. п. Подробнее см. работу автора о муравьях в издании «Мифы народов мира». Т. 2. М., 1982: 181—182).

[8] *Пойди к муравью, ленивец, посмотри на действия его и будь мудрым* (Притчи Соломоновы IV, 6); ср. также мотив муравьев, учивших царя Соломона мудрости и смирению в еврейской и соответствующей мусульманской легендах.

[9] Так, апачи называют индейцев навахо «муравьиным народом»; в некоторых традициях считается, что женщины, вступившие в связь с белыми людьми, превращаются в красных муравьев и т. п. Сравнение людей с муравьями принадлежит к числу весьма распространенных. В «Прикованном Прометее» Эсхил говорит о жалких человеческих существах, которые, подобно «проворным муравьям», обитают «в глубинах бессолнечных пещер» (к сочетанию тем муравьев и пещеры ср. Элиан Hist. anim. XI, 16). В загадках муравьи постоянно загадываются через образы людей. Ср. русские загадки типа: *Понизу кузнецы куют, в середке богатыми живут, наверху свечки теплятся* или *У кореньев дерев ратная сила* и т. п., а также загадки о муравейнике: *Сто мужиков рубят избу без углов*; *Шли плотнички без топоров, срубили избу без углов* и т.п. (см.: Загадки. Л., 1968: 35, № 708—725); ср. армянскую загадку: *В доме живет тысяча душ, но не уместится и стог сена* (муравьи и муравейник), но также и с использованием образа скота: *На горе пасется стадо овец, волк их не ест и в хлев зайти боится* (см.: Армянский фольклор. М., 1967: 89); в африканских сказках акамба муравьи (ндути и нзигги) и скот связаны друг с другом мотивом замышляемого похода черных муравьев с целью угнать скот из страны галла (см.: Сказание о Лионго Фумо // Сказки народов Африки. М., 1962: 229—230). Впрочем, в загадках муравьи нередко кодируются через образы не-человека, не-зверя, не-скота (ср. русскую сказку: *Маленькая малышка, не зелена кубышка, не зверь, не птица, не вода, не камень*).

[10] В «Житии Стефана Сурожского», сохранившемся в русском пересказе XV в., в «Торжественнике», описывается чудо, связанное с обращением Бравлина (вскоре после смерти святого около 787 г.), в котором видели предводителя готской дружины и само имя которого выводили из готского языка, см. *В. Г. Васильевский.* Хождение апостола Андрея // ЖМНП. 1877: 176 сл. (в последнее время О. Н. Трубачев предложил объяснять это имя из языка старого «индийского» населения этих мест). Отталкиваясь от гипотезы Васильевского относительно имени Бравлина, было предложено и иное объяснение. См. *А. Н. Веселовский.* Русские и вильтины в саге о Тидреке Бернском (Веронском) // ИОРЯС. Т. XI. Кн. 3. 1906: 42—45. Как известно, византийские источники называют *мирмидонами* племена, поочередно появлявшиеся на юге России. Веселовский высказывает предположение, что одна только южнорусская локализация Ахилловой легенды не в состоянии объяснить подобные факты. По его мнению, нужна была встречная поддержка местных Μυρμηκιων (ср. *Myrmidon*, *Myrmidona* в «Virtutes Andreae», *Mermedonia* в англосаксонской поэме) и, может быть, этнических названий этого рода, одно из которых и могло быть осмыслено как Μυρμιδόνες (имя Μυρμιδών было бы в этом случае эпонимом «муравьиной» народности). Учитывая русскую передачу традиционной этимологии (μύρμηξ — *Мравлин*, от *мравий*), имя *Бравлин* легко объяснялось бы как искажение анлаутной согласной. Веселовский предлагает понимать Бравлина-Мравлина как русского князя, который ходил на Сурож подобно тому, как в поэме об Ортните *Илья русский* участвует в походе на язычников (может быть, на еврейско-хазарский элемент, судя по имени его князя — *Nacharel* : *Нахор* и под.). Мирмидон-Мравлин соотносится в таком случае с

этническим значением Merминки новогреческих песен. В шутливой критской песенке из сборника Яннараки муравей (ὁ Μέρμηνκας) выступает в качестве героя. *Встретился со мной муравей (Мерминка), | Сербина сын, сербинки сын*. Он одет по-европейски, вооружен по-турецки, *а был притом и муравей*. Он отправляется воевать в Сирию, где встречает сарацин и мавров (в трапезундской песне Мермика — поленица-христианка, сражающаяся с сарацинами). Веселовский рисует широкий фон в связи с Мравлином-Бравлином и Мерминкой. Между прочим, имя мирмидонян «как обозначения скифов и их преемников в Черноморье» он сопоставляет с названием области *Mauringa* у Павла Дьякона в центре Европы. Население этой страны маурунги сопоставлялись с *myrgingas* из «Видсифа». Название *Mauring*, *Maurung*, иногда выводимое из герм. *môr* «болото», Мюлленгоф сравнивал с др.-сканд. и шведск. *maur* «муравей», др.-в.-нем. *marawi*, *miruwi* и видел в названии страны подчеркивание идеи избытка населения, как в муравейнике. М. Г. Халанский (см. К истории поэтических сказаний об Олеге Вещем // ЖМНП. 1902, август—ноябрь: 46 и сл.) повернул проблему Бравлина несколько иначе. Он предположил, что гипотетическое греческое чтение ὁ ἄρχων τῶν ‘Ρῶς русский переводчик мог передать словами *мурманин* (т. е. норманн, варяг), *муравленин*, *моровленин*, *моровлин*, а книжник школы митрополита Киприана переделать их на *Мравленин*, *Мравлин*. Отсюда, по Халанскому, Бравлин — норманн, отождествляемый с Олегом Вещим (отсылку к нему видят и в Илье Муромце, ср. *Олег* /**Ельгъ*/ *Вольга*), с одной стороны, и, с другой, *Муромец* (Илья) — *мурманец*, т. е. варяг (*Муровский шлях* вместо *мурманский* оказывается возможным соотнести и с «муравьиным» шляхом и с обозначением старого варяжского /*мурманского*/ пути). — О герм. **mouro-* (: **meuro-*), засвидетельствованном, в частности, в крым.-готск. *miera* (к «крымской» теме), а также в др.-исл. *maurr*, датск, *myre*, шведск. *myra*, ср.-н.-нем. *mīre*, нем. *Miere*, англ. *mire*, а.-сакс. *mȳre* и т.п. см. *Pokorny* I: 749; *W. P. Lehmann.* A Gothic Etymological Dictionary. Leiden, 1986: 253—254; *E. Schwarz.* Goten, Nordgermanen, Angelsachsen. Bern, 1951: 166 и др. О другом германском названии муравья можно судить по нем. *Ameise*, др.-англ. *ǣmette*, ср. *maze*, готское заимствование (Puy-de-Dôme, Тулузское королевство), из зап.-готск. **amaitja* : гот. **maitan* κόπτω «резать» и т.п. (муравей как «режущий», «колющий», т. е. жалящий), см. *W. P. Lehmann.* Op. cit.: 241—242 и др.

[11] То же делает со своим противником и Индра: разъятость тела Вритры или Валы и разбросанность их членов по многим местам (*purutrā́*) подчеркиваются неоднократно. Что же касается мотива обращения в муравья с целью проникновения в закрытое пространство сквозь тончайшую щель или узкое отверстие, то к упомянутому ряду надо отнести мотив, отмеченный в «Метаморфозах» Овидия: когда Дедалу было дано задание продеть нить в раковину, он привязал ее к муравью, и тот пролез в узкое отверстие, протянув за собою нить.

[12] Ср. известный в германском фольклоре мотив пронесения муравьями в темницу шелковых ниток, из которых плетется веревка, при помощи которой узник выбирается на волю.

[13] Эти два мотива (муравей и лошадь и герой-«муравей» как расчленитель) вызывают два круга ассоциаций. К первому ср. уже упоминавшихся «гиппомирмеков» («лошадей-муравьев»). Второй мотив отсылает к Индре-«муравью», бьющему ваджрой «по бессуставью» (RV IV, 19, 3), «расщепителю берцовой кости» (19, 9, ср. здесь

же мотив схождения суставов). «Муравьиные» Иван Царевич и Индра выступают как своего рода жрецы, расчленяющие лошадь (ср. ашвамедху). Об Индре, похищающем жертвенного коня, см. Mhbh. III, 105, 18—24 (ср. также мотив коней, укрытых в подземном царстве). — Муравьи, по поверьям, имеют особое отношение к плодовитости скота.

[14] В этом контексте не приходится удивляться нередкому в ряде традиций образу царя муравьев. *Муравей, муравей, не кусай ты меня, раздавлю я тебя, весь род и племя и вашего ц а р я*, — говорится в русском заговоре (см.: *Л. Н. Майков.* Великорусские заклинания. СПб., 1809: 526, № 16; ср. там же: *Брат м у р а в е й, скажи брату своему м у р а в ь ю, чтобы он моего тела не уязвлял, яду своего не опущал; тело мое — земля, а кровь моя черна…*). Д. К. Зеленин (Культ онгонов в Сибири. Л., 1937) упоминает о царе муравьев в бурятских мифологических представлениях. Интересные детали сообщаются о царе муравьев в одном русском заговоре «на добрые дела» — чтобы стать невидимкой, — описанном А. А. Блоком: *Если найдешь большой муравейник, от которого идут двенадцать дорог, раскопай и облей его водой и наткнешься на дыру в земле. Копай глубже и увидишь ц а р я м у р а в ь е в на багровом или синем камне. Облей его кипящей водой, и он упадет с камня, а ты копай опять и обхвати камень платом. Он спросит: «Нашел ли?», а ты молчи, и камень держи во рту, и платом потирайся. «Ты, небо-отец, ты, земля-мать, ты, корень-свет, благослави себя взять на добрые дела, на добро»* (см.: Поэзия заговоров и заклинаний // *А. А. Блок.* Собрание сочинений. Т. 5. М.—Л., 1962: 41—42).

[15] Мотивы связи земли (или подземного царства) с небом нередко актуализируются в частных мифологемах, иногда достаточно сильно трансформированных. Ср., например, миф индейцев карири (чако) о красных муравьях, подточивших дерево, по которому первые люди влезли на небо, или шанский (Индокитай) космогонический миф о создании земли белым муравьем, который принес ее из первородной бездны.

[16] Алтайский герой и шаман Er Töštük, отправляясь в подземное царство, встречает там, в частности, муравья, который делает ему дар в знак их союза. См.: *J.-P. Roux.* Faune et flore sacrées dans les sociétés altaiques. P., 1966: 143; Er-Töshtük, épopée kirghiz du cycle de Manas / Traduite du kirghiz avec une introduction et des notes par P. N. Boratov et L. Bazin. P., 1966, chap. XXXVIII, и др.; интересно, что в тюркском эпосе известны восьминогие духи с головой муравья (см.: *I. Melikoff.* Abû Muslim, le «porte-hache» du Khorasan dans la tradition épique turcoiranienne. P., 1962: 37; *J.-P. Roux.* Faune…, 249).

В сочинении арабского автора X в. ал-Масуди в главе «Известия о домах, почитаемых славянами» говорится об одном славянском храме, построенном царем на Черной горе среди целебных вод. В этом храме помещался огромный идол Зухала (= Сатурна) в виде старца с палкой, которой он шевелил кости мертвых; под правой его ногой находились м у р а в ь и, под левой — грачи, другие птицы, «эфиопы» и «негры» (см.: *А. П. Ковалевский.* Аль-Масуди о славянских языческих храмах // Вопросы историографии и источниковедения славяно-германских отношений. М., 1973). Реконструкция позволяет соотнести муравьев с Триглавом, божеством балтийских славян, также отождествляемым с Сатурном (Отто Бамбергский). Замечательное коптское изображение на ткани Анубиса, сопровождающего умершего юношу в подземный мир (из ГМИИ в Москве), также содержит мотив муравьев у ног умершего. Ср. *R. B. Bandinelli.* Roma la fine dell’ arte antica. Roma, 1976: 283, № 259.

[17] Ср., например, представление ацтеков о том, что черные и красные муравьи показали Кетсалькоатлю место, где растет маис (характерно, что в древнемексиканском сюжете обретения кукурузы Кетсалькоатль превращается в черного муравья и уговаривает красного муравья, живущего за «горой нашего пропитания», отдать ему кукурузное зерно; месоамериканские сюжеты этого рода включают в себя также такие показательные мотивы, как нисхождение Кетсалькоатля в преисподнюю к богу мертвых, удар молнии, четыре бога ветра и т. п. — См.: Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca / Übersetzt und erläutert von W. Krickeberg. Jena, 1928: 10f. (№ 4a); *М. Леон-Портилья.* Мифология древней Мексики // Мифология древнего мира. М., 1977: 439—440 и др.), или фольклорный мотив 249 (по Аарне) о муравье и кузнечике (сверчке, стрекозе), получивший обработку уже в известной басне Эзопа (ср. басню Федра «Муравей и муха», IV, 24, о подлинной славе — как трансформацию басни Эзопа) и распространенный в евразийском ареале, откуда он был заимствован и в ряде индейских традиций Северной Америки (группа мотивов 711—711.3: своевременная заготовка запасов, ср.: *Муравьи народ не сильный, но летом заготавливают пищу свою.* Притчи Соломоновы XXX, 15). Впрочем, этот мотив хорошо известен и в других традициях; ср. украинскую сказку о муравье и ленивом сверчке или стрекозе [см.: Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979: 97, № 280А; другие мотивы: № 280 — состязание муравьев с вороном или вороной, № 239 — взаимная выручка из беды муравья (пчелы) и голубя (гуся)], сказку «Муравей и кузнечик» у современных ассирийцев (см.: Истребитель колючек. Сказки, легенды и притчи современных ассирийцев. М., 1974: 37) или сказку «Муравей и цикада» у маори (см.: *А. В. Рид.* Мифы и легенды страны маори. М., 1960: 89—90: о Папакоруа-муравье). Тема запасливости и предусмотрительности муравья знает и иной поворот: древние майя ели живьем как деликатес муравьев, запасавших летом в своих желудках мед (см.: *Р. В. Кинжалов.* Культура древних майя. Л., 1971: 99). Тема муравья и пчелы хорошо известна и в фольклорных текстах.

[18] О роли муравьев (и пчел) в предсказаниях ср. уже у Цицерона — «De divinatione» I, 36. У бурят считалось добрым знаком нахождение в дереве, предназначенном для строительных целей, муравейника (ср.: *Д. К. Зеленин.* Культ онгонов… и др.).

[19] Ср. палку (кий) как оружие Громовержца, которым он поражает своего противника и расчленяет (размельчает) его на части, как бы освобождая производительную, плодоносящую силу, давая ей выход вовне. Ср. древнейший пример темы сокрушения муравья, данной в инвентированной ситуации. В хеттской мифологической песне об Улликумми, представляющей собой переложение с хурритского, отец героя Кумарби (матерью Улликумми была Скала, а сам он назывался также Кункунуцци, т. е. «каменный убийца»), предсказывает сыну: *^{D}U-an-ma-u̯a ualḫdu | …lalaku̯esan-mau̯ar-an-(-kan mān) X-it anda pasiḫaiddu* (21—22), т. е. *Ведь Бога Грозы он* (= *Улликумми*) *поразит… Как муравья, своей пятой раздавит он его* (*lalaku̯eša* ‘муравей’, форма с характерным удвоением). См. *H. G. Güterbock.* The Song of Ullikummi. Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth // Journal of Cuneiform Studies. Vol. 5. 1951: 153.

[20] Ср. поэтический образ дождя у О. Мандельштама:

И в темноте растет кипенье —
Чаинок легкая возня, —

Как бы воздушный муравейник
Пирует в темных зеленях…
(«Московский дождик», 1922)

[21] См.: *С. М. Грбић.* Српски народни обичаји из Среза Бољевачког // СЕЗб. XIV. Београд, 1909: 334; *С. Милославлевић.* Српски народни обичаји из Среза хомољског // СЕЗб. XIX. 1913: 393; *Н. И.* и *С. М. Толстые.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1978.

[22] Ср. широкое использование муравьев в народной медицине. Муравьи как лечебное средство неоднократно упоминаются в «Атхарваведе». В Марокко их дают больным, чтобы предупредить летаргический сон (образ смерти); американские индейцы пьют чай, настоянный на муравьях, чтобы избавиться от коклюша (ср. параллель к а ш е л ь — г р о м; о громе иногда говорят как о кашле Громовержца); индейцы Гайяны используют муравьев как оттягивающее средство и т. п.

[23] См.: *F. B. J. Kuiper.* Varuṇa and vidūṣaka. On the Origin of the Sanskrit Drama. Amsterdam—Oxford—N. Y., 1979: 82—83. В отрывке I, 19, 3 из «Махабхараты» сказано: *Тогда они увидели там океан* (*samudram*), *вместилище вод* (*nidhim ambhasām*), *источник всех драгоценностей и жилище Варуны* (*ālayaṃ varuṇasya*), *любимое жилище нагов-змей* (*nāgānām ālayaṃ ramyam*), *высшего господина рек* (*uttamaṃ saritāṃ patim*), *обиталище огня Паталы и узилище Асуров* (*asurāṇām ca bandhanam*) … Ср. также: *varuṇenā 'bhyanujñātau nāgalokaṃ viceratuḥ.* — Mhbh. V, 96, 8. В третьей книге «Махабхараты», где рассказывается о поисках исчезнувшего жертвенного коня (он был похищен И н д р о й) сыновьями Сагары (III, 105, 18—24), описано, как они, найдя дыру на дне высохшего моря, стали копать глубже, пока не достигли Паталы, жилища Варуны; асуры, змеи (*uraga*), ракшасы и все виды существ издавали при этом крики отчаяния и были перебиты сыновьями Сагары (…[19] *athā 'paśyanta te vīrah. pṛthivīm avadāritām, samāsādya bilam tac ca khanantaḥ sāgarātmajāḥ hreṣukaiś caiva samudram akhanaṃs tadā* [20] *sa khanyamāṇaḥ sahitaiḥ sāgarair Varuṇālayaḥ, agacchat paramām ārtiṃ dāryamāṇaḥ samantataḥ* [21] *asuroragarakṣāṃsi sattvāni vividhāni ca, ārtanā dam akurvanta vadhyamānāni sāgaraiḥ. . .*). Следовательно, и здесь жилище Варуны, владыки нижнего мира, фактически совмещено с местом, где обитают асуры, змеи, ракшасы и т.п. — Ср. муравьев и пещеру со змеем у Элиана.

[24] Ср.: (137) *sa (śramaṇah) tad rūpaṃ vihāya takṣakarūpaṃ kṛtvā sahasā dharaṇyām v i v ṛ t a m m a h ā b i l a ṃ viveśa* (138) *praviśya ca nāgalokaṃ svabhavanam agacchat. tam uttaṅko 'nvāviveśa tenaiva bilena.* — Mhbh. I, 3, 137—138, vj. 158: *tābhir nāgaloko dhūpitaḥ.*

[25] Ср. Mhbh. XIV, 57: (21) *apaśyad bhujagaḥ kaścit te tatra maṇikundale* (22) *airāvatakulotpannaḥ śīghro bhūtvā tadā sa vai, vidaśya 'syena v a l m ī c a m viveśa 'tha sa kuṇḍale…* (26) *tataḥ khanata evātha, viprarṣer dharaṇītalam, nāgalokasya panthānaṃ kartukāmasya niścayāt…* Слово *valmīka-* 'муравейник' (ср. Nom. propr., *Valmīka-*, *Vālmīka-*, *Vālmīki-*) этимологически связано с *vamrá-*, *vamrì-* 'муравей' (ср. *vamrī-kūṭa*). Ср.: *M. Mayrhofer*. Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen, svv. *vamráḥ*, *valmīkaḥ*.

[26] Ср. далеко идущие следствия из того, что Громовержец связан с муравьями (во-первых), что с муравьями связан с к о т (во-вторых), т. е. то, из-за чего борются

Громовержец и его противник (типа русского Волоса-Велеса), что муравьи соотносятся с водой, богатством и смертью (в-третьих), при том что имя Варуны, видимо, этимологически связано с именем «скотьего бога» Волоса. В результате восстанавливается и для древнеиндийской традиции схема противопоставления Индры и Варуны, каждый из которых так или иначе связан с муравьями. Русский ритуальный обычай «сеянья» муравьев, чтобы «велся скот», позволяет реконструировать в схеме Перун — Волос место, которое могли занимать муравьи (не исключено — как «превращенный» скот).

[27] Среди созданных Ангро Манью и состоящих у него в услужении «вредителей» (*храфстра*) есть и муравьи. Вредоносность муравьев с очевидностью следует из заговоров против муравьев, см. выше. Ср. в пушкинском подражании (1832 г.) дантовским терцинам, описывающим Ад:

Тогда я демонов увидел черный рой,
Подобный издали ватаге м у р а в ь и н о й …

[28] См.: *Funk* and *Wagnalls* Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. P. 1. N. Y., 1950: 63—66; *G. Jobes.* Dictoinary of Folklore, Mythology and Symbols. P. 1. N. Y., 1962: 101 и др.

[29] В подробном и красочном описании умерщвления плоти отшельником обозначена исходная ситуация его мучений: *Смотри | Вон там стоит подвижник строгий, | В огромной муравьиной куче он* 〈…〉 (Калидаса — «Сакунтала», действие седьмое, партия Матали). Это мучение добровольное, и на него идут исполненные святости отшельники. Но и обычный человек страдает от муравьиных укусов: *Едят тебя муравьи,* — говорится в заговоре против яда змей и насекомых в «Атхарваведе» (VII, 56, 7).

[30] В этой связи заслуживает внимания довольно популярный фольклорный мотив «Муравей и куча зерна», известный в разных версиях. Ср., например, вариант, лежащий в основе басни Леонардо да Винчи (зернышко проса просит у муравья снисхождения и обещает вернуться к нему сторицей), или версию помощи муравьев человеку (они по зернышку переносят всю кучу, выбирают все зерна из скирда, пересчитывают их и т. п. [ср. сказку «Василиса Прекрасная» в версии Афанасьева, № 222, или новогреческую сказку о царском крестнике, в которой участвует и царь муравьев, помогающий крестнику: передача магического предмета, сортировка зерна и т. п.; см. Folktales of Greece / Ed. by G. A. Megas. Chicago—L., 1970: 83—92]).

[31] См. *P. A. Kleintitschen.* Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes aus Paparatava, Neupommern, Südsee. Mödling—Wien, 1924; Сказки и мифы Океании. М., 1970: 97—98, 612. Некоторые этиологические мифы о муравьях также свидетельствуют (хотя бы косвенно) об их важной роли в творении мира или хотя бы их современность творению. Такова известная у набалоев (Северный Лусон, Филиппины) история молодой женщины, вышедшей замуж за юношу, который, превратившись в кота, стал преследовать ее. Кабуниан с неба опустил ей веревку и спас ее, когда же кот пытался влезть по веревке на небо, она оборвалась, кот упал и разбился на части — те, что упали на землю, превратились в черных муравьев, а те, что упали в воду, стали светляками. — См. *C. R. Moss.* Nabaloi Tales. Berkeley, 1924: 277—279, № 42; Сказки и мифы народов Филиппин. М., 1975: 49—50, № 17. — Муравьи как образ неотвра-

тимой судьбы рода в соответствии с предсказанием о том, что последнего в роде съедят муравьи, выступают в финале романа Маркеса «Сто лет одиночества», изобилующего мифопоэтическими символами и архетипическими схемами. — К мотиву муравья-прародителя ср. образ первопредка и громовержца Калунга (Карунга), вызывающего ударом по термитнику или муравейнику первую человеческую пару. См. *H. Baumann.* Schöpfung und Urzeit der Menschen der afrikanischen Völker. B., 1936. У догонов бог Амма в начале времен создал муравейник (лоно Матери-Земли), матерью же первых великих близнецов Номмо была муравьиха. При первоначальном обмене присутствовал муравей, а сам обмен происходил на муравейнике (равенство близнецов — справедливость обмена). См.: *M. Griaule.* Dieu d’eau: entretions avec Ogotommêli. P., 1948: 25 et suiv., 238 et suiv.

1982

О ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ УШАС (*UṢAS*) И ЕЕ БАЛТИЙСКОМ СООТВЕТСТВИИ (*ŪSIŅŠ*)*

Несмотря на то что исследованию древнеиндийского божества утренней зари Ушас посвящено немало работ, каждая новая попытка интерпретации Ушас сталкивается с рядом проблем. При этом сложности возникают даже в связи с теми вопросами, которые казались совершенно ясными и легко решались во времена, когда была популярна «солярная» теория и, шире, когда закладывался фундамент здания сравнительной индоевропейской мифологии [1]. В частности, одна из существенных сложностей связана с определением отношения Ушас к этимологически родственным персонажам античной мифологии — др.-греч. Ἠώς (Эос) и лат. *Aurora* (Аврора) — и с попыткой реконструкции индоевропейского мифа о божестве утренней зари. Следует указать, что соответствующий индоевропейский миф в том виде, в каком он был восстановлен в XIX в., сейчас не может быть признан вполне надежным, несмотря на то что Ушас, Эос и Аврора, несомненно, принадлежат к одному и тому же классу мифологических персонажей, выступают в известных пределах в одной и той же функции, снабжены одинаковым основным атрибутом (колесница, запряженная конями), находятся в некоторых изоморфных отношениях с другими персонажами этих мифологических традиций и, наконец, обнаруживают неоспоримое этимологическое родство [2]. Неопределенность объема древнего индоевропейского представления об утренней заре, ненадежность его деталей и неясность реальных способов преобразования индоевропейской мифологемы в исторически засвидетельствованные вынуждает считать достоверным, пожалуй, лишь сам факт существования мифологического представления, но не отдельные его элементы. Нетривиальному вос-

* Совместно с Т. Я. Елизаренковой.

становлению последних препятствуют, по нашему мнению, по крайней мере два обстоятельства: во-первых, типологическая распространенность примерно одинаковых представлений о небесных явлениях (скажем, о заре), объясняемая высокой степенью мотивированности соответствующих мифологем (в этом смысле колесница, влекомая конями, в качестве атрибута зари, солнца, бога неба не является исключительно индоевропейским изобретением); во-вторых, игнорирование структурного подхода к имеющимся эмпирическим фактам, не позволяющее определить иерархию отношений внутри данной системы и предусмотреть изменения соответствующей мифологемы в связи с изменением ее топологических характеристик. Второе обстоятельство кажется особенно существенным. Пренебрегая им, исследователь оказывается перед альтернативой, в которой любой из возможных путей ведет к неудаче: либо слишком широкий подход к решению задачи, при котором снимаются различия в топологических характеристиках и непосредственно сравниваются друг с другом представления, независимо от того, отражены они в чистом мифе, ритуале, демифологизированной поэзии, философской системе, просто в языке, либо, наоборот, слишком узкий подход, при котором сравниваются мифологемы с заведомо одинаковыми топологическими характеристиками. При первом подходе цепь соответствий — др.-инд. *uṣas*, др.-греч. ἠώς, лат. *aurora*, др.-англ. *ēastre* — дополняется элементами, выступающими исключительно или большей частью в языковом топосе, но точно или с достаточной в заданных пределах точностью соответствующими перечисленным элементам (ср., например, авест. *ušå̄*, др.-сев. *austr*, лит. *aušrà*, слав. (*j*)*ustro* [3] и т. п.). При втором подходе из сравнения с Ушас исключаются практически все другие олицетворения утренней зари (не говоря уж о генетически связанных, но функционально иных), кроме, может быть, Эос, поскольку они находятся в другом топосе, нежели Ушас. Естественно, что любой подход, игнорирующий топологические свойства изучаемых представлений, обречен на неудачу.

В этой статье предпринимается попытка показать, каким образом подход в области изучения мифологических построений и учет топологически зависимых свойств или атрибутов позволяет восстановить связь между полностью или почти полностью изолированными мифологическими элементами — древнеиндийской богиней утренней зари Ушас и ее диахронически вскрываемым балтийским соответствием [4].

Ушас занимает особое, причем не вполне определенное, место в древнеиндийском пантеоне. Уточнению места, в частности, препятствует то, что за пределами ведийской традиции она почти неизвестна (да и внутри последней подавляющее большинство сведений о ней содержится в гимнах «Ригведы», которая практически может рассматриваться в качестве единственного источника информации об Ушас); само же слово *uṣas*, как указывает Л. Рену [5], в

послеведийскую эпоху исчезает (если не считать словарей и случаев адвербиального употребления — Loc. sg. *uṣasi*). Таким образом, непосредственный материал для характеристики божества утренней зари содержится в гимнах «Ригведы». Около 20 из них посвящены ей полностью (помимо этого, в «Ригведе» есть несколько сот упоминаний об Ушас, почти не вносящих существенно новых черт в ее образ) [6]. Характерные черты этих гимнов на лингвистическом уровне заключаются в значительной простоте языка (это выделяет их из основной массы гимнов) и метрической структуры, в высокой степени «формульности» (причем инвентарь формул в них является замкнутым) и отсутствии очевидных архаизмов, что как раз и должно интерпретироваться как свидетельство наиболее архаичного слоя «Ригведы» ввиду некоторых любопытных особенностей ее языка и стиля [7]. На содержательном уровне бросается в глаза литературность гимнов, чрезвычайно слабая связь с ритуалом (сколько-нибудь определенные намеки на ритуал вообще отсутствуют; прямая связь Ушас с жертвоприносительными церемониями минимальна [8], и в этом отношении она резко выделяется среди ведийских божеств) и крайне незначительное число намеков на мифологические мотивы.

Общие и частные сведения о божестве утренней зари в избытке сообщаются исследователями [9], однако эти сведения обычно остаются недифференцированными — и в том смысле, что существенные черты не отделены от более или менее случайных, и в том, что первичные эмпирические факты обычно принимаются за результаты описания Ушас. Естественно, при таком подходе практически игнорируется задача реконструкции образа Ушас на основании сообщаемых о ней (заведомо неполных) данных. Вероятно, более разумным следует считать такое описание, которое сводило бы множество сообщаемых сведений разного рода к относительно немногим исходным характеристикам и объясняло бы правила развертывания их в сведения разного рода, во-первых, и показывало бы линии объединения этих характеристик с соответствующими характеристиками других мифологических персонажей, во-вторых. При таком подходе исследователь приближается к идее дифференциальных элементов, позволяющих наиболее просто описать (и объяснить) персонаж изнутри (его внутренняя структура) и извне (его место в структуре того комплекса, в который он входит). Задачи статьи не требуют полного и детального описания Ушас с такой точки зрения (к тому же отсутствие подобного анализа других элементов ведийского пантеона серьезно усложняет дело и заставляет считать пока любую попытку в этом направлении предварительной), тем не менее некоторые шаги могут быть, видимо, предприняты уже сейчас.

В «Ригведе» об Ушас сообщаются сведения разного рода и разной ценности. Значимость их зависит не только от содержания, но и от формы, в кото-

рой они сообщаются. Считая, что наиболее приемлемой (на данной стадии исследования) является модель описания порождающе-эксплanаторного типа, приходится отдать предпочтение тем характеристикам Ушас, которые рисуют ее в действии (по формуле — «Ушас делает или может делать то-то и то-то»). Отсюда возможен переход к размежеванию синхронных, более или менее регулярно повторяющихся действий, вскрывающих функции божества с точки зрения актуального восприятия определенного конфессионального коллектива, и единичных, размещенных на диахронической оси действий, позволяющих реконструировать старые мифологические мотивы или даже сюжеты (а через них и функции Ушас в предыдущие периоды). Размежевание этих двух планов на других уровнях более сложно, хотя пренебрежение к анализу этих уровней было бы ошибкой. Речь идет об уровне «эпитетов», уровне атрибутов (предметы и характеристики, связанные с Ушас), уровне внешних связей (имманентные постоянные, например родственные, и чисто сюжетные, относительно случайные, например с другими персонажами пантеона).

На уровне действий для Ушас характерно, что она: 1) с и я е т, н а п о л н я е т с в е т о м (сияет каждому — I, 123, 4; VII, 77, 2; сияет щедрым — IV, 51, 3; сияет глазами Сурьи — I, 92, 11; I, 113, 9; воспламеняется — I, 92, 12; III, 61, 5, 6; приносит свет — I, 48, 8; I, 92, 4; VII, 77, 1; наполняет вселенную светом — IV, 52, 6, 7; освещает вселенную — VII, 76, 1; VII, 80, 1; освещает сокровища — I, 123, 6; освещает дороги — VII, 79, 1, порождает Солнце, Агни — VII, 78, 3; окрашивает темноту — VII, 79, 2; заставляет видеть — I, 113, 5); 2) о т к р ы в а е т (врата — I, 113, 4, небесные врата — VII, 75, 1; врата тьмы — IV, 51, 2; загон для коров —V, 45, 6; ночь, темноту — IV, 52, 6; вселенную — I, 92, 11); 3) п р о б у ж д а е т (будит — V, 79, 1; V, 80, 2; будит спящих — I, 124, 4; IV, 51, 5; будит каждого на работу — I, 113, 5—6; I, 124, 1; будит для жертвоприношения — I, 113, 9—12; будит вселенную — I, 48, 5, 6; I, 113, 4, 14—16; IV, 14, 3; IV, 51, 5; V, 47, 1; VI, 65, 1; VII, 77, 1; будит Ашвинов — VIII, 9, 17); 4) д а р у е т (приносит дары —VII, 77, 3; VII, 81, 5; приносит драгоценности — IV, 55, 9; приносит богатство — I, 48, 16; I, 92, 14; I, 123, 13; I, 124, 12; VI, 64, 4, 5; VII, 75, 2; VII, 76, 7; VII, 77, 6; приносит еду — I, 48, 15; V, 79, 8; VII, 81, 8; дарит коров, коней — VII, 75, 7; I, 48, 12, 15; I, 123, 12; приносит детей (в частности, сыновей) — I, 92, 13; I, 113, 17; IV, 51, 10; VI, 65, 3; приносит счастье — I, 48, 13; I, 92, 15; приносит жизнь — I, 113, 17; VII, 80, 2; распоряжается имуществом — I, 113, 7; IV, 52, 3; VII, 75, 5; приносит славу, почет, награду — I, 48, 12, 14, 16; III, 61, 1; VI, 65, 3; VII, 75, 5, 6, 8; VII, 76, 7; VII, 77, 5; стимулирует щедрость — I, 48, 2; III, 61, 2; VII, 79, 5; VII, 81, 6; дает защиту и убежище — I, 48, 15, дает поэтическое мастерство — I, 48, 12); 5) д е м о н с т р и р у е т с е б я (обнажает свою грудь — I, 92, 4;

I, 123, 10, 11; I, 124, 4, 7; V, 80, 4, 6; VI, 64, 2; демонстрирует свои прелести — V, 80, 6; гордится своим телом — I, 123, 10; показывает себя всей вселенной — I, 124, 6, украшает себя, как танцовщица — I, 92, 4); 6) действует в соответствии с определенным порядком (своевременно восходит [plur.] — IV, 2, 19; IV, 51, 7; появляется день за днем — I, 123, 4, идет по утрам впереди — I, 152, 3; в один день объезжает вселенную — VII, 75, 4; создает времена — I, 92, 2, 6; IV, 51, 1; всегда идет правильным путем — I, 124, 3; V, 80, 4; соблюдает правильный порядок — I, 123, 9, 13; следует приказу богов [plur.] — I, 124, 2; следует закону Варуны [plur.] — I, 123, 8); 7) заботится о дорогах (готовит людям дороги [sg. и plur.] — V, 80, 2—3; IV, 51, 1; VI, 64, 1; освещает дороги — VII, 79, 1; осматривает дороги — VII, 75, 4; имеет везде хорошие дороги — VI, 64, 4; заполняет собой путь — IV, 52, 5, 6); 8) живет в твердыне, на горе (живет на горных вершинах — VI, 65, 5; выходит из горы —V, 45, 3; приходит из твердыни — V, 45, 2; выходит из твердого жилища — VII, 76, 2); 9) правит конями, быками (правит конями — III, 61, 2; IV, 51, 5; VII, 78, 4; правит красными конями, быками — I, 49, 1; I, 92, 15; I, 113, 14; VI, 65, 2; VII, 75, 6; правит быками — VI, 64, 5); 10) руководит певцами (наставляет певца — IV, 39, 1; IV, 40, 1; вдохновляет певца — I, 92, 9; I, 123, 13; помогает певцу — I, 113, 19; дарует мастерство — I, 48, 12; награждает певца — VI, 65, 6; награждает за сложение гимнов — VII, 79, 5). С первыми тремя действиями связаны еще два более специализированных действия, формулируемых обычно в плане отношений — с Солнцем (соединяется с богом солнца [plur.] — X, 111, 7; производит на свет Солнце [plur.] —VII, 78, 3; готовит путь Солнцу — I, 113, 16; приводит Солнце — V, 80, 1; VII, 80, 2; VII, 81, 1; появляется с лучами Солнца [sg. и plur.] — I, 92, 12; I, 124, 8; I, 137, 2; V, 79, 8; X, 35, 5, 6; состязается с лучами Сурьи — I, 123, 12; приходит к Сурье — I, 123, 10; сияет глазом Сурьи — I, 92, 11; I, 113, 9) и с ночью, тьмой (раскрывает тьму — IV, 52, 6; раскрывает ночь — I, 113, 14; выходит из сестры-ночи — IV, 52, 1; сменяет сестру-ночь — X, 127, 3; окрашивает тьму — VII, 79, 2; выходит из тьмы — IV, 51, 1; VI, 65, 1; гонит тьму — VII, 79, 2; VII, 80, 1, 2; VII, 81, 1; гонит сестру-ночь — I, 92, 11; III, 61, 4; гонит ночь, тьму — 1, 92, 5; II, 34, 12; IV, 51, 9; V, 80, 5; VI, 64, 3; VI, 65, 2; VII, 75, 1; VII, 77, 1; VII, 78, 2, 3). С шестым действием (как и с некоторыми другими) связано действие движения, не выделяемое здесь как самостоятельный признак (идет навстречу людям — I, 124, 7; V, 80, 6; приходит издалека — VII, 75, 4; объезжает вселенную — VII, 75, 4; идет впереди живых существ — I, 152, 3; следует за Савитаром — I, 113, 1). Для выделения действий, связанных с жертвоприношением, как сказано выше, нет серьезных оснований (тем более, что они характеризуют скорее ритуальный план, чем собственно мифологический).

Следовательно, на уровне синхронных действий можно говорить о десяти элементах (R_1 — R_{10}), которые легко преобразуются в термины отношений («имеет отношение к …»), или в эпитеты («обладающий свойством …»). На этом уровне допустимо считать, что Ушас определяется комбинацией именно из этих десяти различных признаков, которые в таком составе и таком сочетании позволяют точно идентифицировать ее внутри ведийского пантеона с указанием подкласса, к коему она принадлежит, и ее индивидуального места в этом подклассе. Так, по R_1 Ушас объединяется с Агни и Сурьей, по R_2 — с Вишну, Агни и Ашвинами [10], по R_8 — с Сурьей, по R_4 — с Индрой, Митрой-Варуной, Сомой, Агни, Ашвинами, по R_6 — с Агни и Ашвинами, по R_7 — с Пушаном, по R_8 — с Индрой [11], по R_9 — с Индрой, Агни, Сурьей и Ашвинами, по R_{10} — с Индрой. Признаки R_1 (сияние), R_2 (открывание), R_3 (пробуждение), R_9 (управление конями и быками) Ушас разделяет (за незначительными исключениями) с Сурьей, Ашвинами и некоторыми другими богами [12], образующими подкласс «солярных» божеств. Внутри этого подкласса она противопоставлена Сурье тем, что характеризуется признаками R_4, R_5, R_6, R_8, R_{10}, а Ашвинам по признакам R_5, R_7, R_8, R_{10}. Наконец, всем другим персонажам ведийского пантеона Ушас противопоставлена по признаку R_6 (положительно) и по признакам связи с жертвоприношением и с деятельностью против врагов (негативно). На более абстрактном уровне отдельные признаки божества утренней зари объединяются в «архипризнаки» (например, $\{R_1, R_2, R_3\} \rightarrow R_a$, где *a* обозначает функции, связанные с переходом от ночи к утру).

Если говорить о единичных или единично отмеченных действиях Ушас (помимо некоторых упоминаемых ниже), то прежде всего заслуживает внимания конфликт ее с Индрой, когда последний разбивает ее колесницу (см. RV IV, 30, 8—11; II, 15, 6; X, 73, 6; X, 138, 5 и косвенно VII, 79, 3) [13]. Помимо этого, поучительны черты Ушас, рисующие ее как любовницу [14] и вытекающие не только из прямых указаний в текстах, но из R_5 (демонстрация своих прелестей) и из известного эпизода об инцесте Ушас со своим собственным отцом — небом (позволяющего, кстати, реконструировать отголосок древнего мифа, связанного с переходом от более старой системы брачных отношений к новой). Действия, описанные в этих «исторических» эпизодах, позднее осмысляются как гетеризм. Для реконструкции более древних черт Ушас, связывающих ее с многочисленными ипостасями божеств женского рода (великая мать, мать-земля и т. п.), которые отражены в текстах и иконографии от Передней Азии до Индии времени Мохенджо-Даро [15], эти эпизоды имеют первостепенное значение, однако для целей, преследуемых здесь, они являются периферийными и потому специально не рассматриваются [16].

Анализ Ушас на уровне атрибутов подтверждает выделение названных выше десяти признаков (R_1 — R_{10}). R_1, R_2, R_3 ($= R_a$) раскрываются в много-

численных описаниях атрибутов Ушас (ее сияние, воспламенение, цвета, действие ее света, блеск, утренний свет, ее лучи, ее красота, одежды, косметика, отношение к ночи и к пробуждению и т. п.)[17]; R_4 (ее щедрость, раздача ею сокровищ, ее дары, принесение ею драгоценностей, продление жизни, просьбы к ней о награде, ее отношение к жадным и т. п.); R_5 (ее цвета, приход, улыбка, косметика, ее грудь и т. п.); R_6 (регулярность ее действий, отношение ко времени, к порядку, ср. Ушас и ṛta и т. п.); R_7 (приготовление ею путей, ее тридцать дорог, ее путешествия и т. п.); R_8 (горные вершины, ее твердыни, скала и т. п.); R_9 (ее колесницы, пламенные колесницы, сотня колесниц, ее кони и быки, красноватые кони и быки); R_{10} (хвалебная песнь, певец гимнов, просьбы о поэтическом мастерстве и славе и т. п). С другой стороны, некоторые атрибуты привносят дополнительные черты, не отраженные совсем или неполно отраженные признаками R_1 — R_{10}. Часть этих атрибутов соотносима с мифологическим инвентарем Ушас и имеет характер исторических реминисценций. Среди атрибутов и связей подобного рода можно назвать такие, как знак бессмертия, ее знамя, ее асурская сила, Ушас и воды, Ушас и птицы, Ушас и злые сны, ее сходство с танцовщицей, Ушас и питье сомы и т. п.

Переходя к уровню эпитетов, надлежит сказать, что они (по крайней мере в основной своей части) могут рассматриваться как свернутые действия, а иногда и мотивы. Ср., например, эпитеты Ушас в «Найгхантуке» I, 8: *vibhāvari*, *bhāsvatī*, *arjunī*, *dyotanā*, *śvetyā*, *aruṣī* — с общей идеей сияния, света, блеска, светлых цветов; *citrāmanghā*, *sumnāvarī* с идеей благоволения к людям, дарения им благ; *sūnṛtā*[18], *sūnṛtāvatī*, *sūnṛtāvarī*, *sūnarī* с идеей полноты жизненных сил, молодости; *ahanā* с идеей неразрушимости, вечности; *vājinī*, *vājinavatī* с идеей обладания лошадьми; *odatī* с идеей освежения, окропления. При этом, однако, нельзя упускать из виду, что в такой обширной совокупности лишь некоторые эпитеты соотносимы с различными признаками на уровне действий и, следовательно, контролируются ими; другие же порождены уже в силу закономерностей, возникающих во всей совокупности эпитетов, и потому не соотносимы непосредственно с R_1 — R_{10}. Эпитеты Ушас в «Ригведе» собраны и проанализированы в недавно вышедшем труде Гонды[19], так что перечислять их здесь в полном виде было бы излишним. Однако стоит указать на те из них, сочетание которых определяет индивидуальность Ушас подобно различным признакам на уровне действий: «сияющая», «сверкающая», «блестящая», «яркая», «золотистая», «светлая», «одетая в свет», «красноватая», «белая», «пестрая» (A_1)[20]; «первая из приходящих» (A_2)[21]; «бдящая», «разбуженная с лона порядка», «бодрствующая» (A_3)[22]; «щедрая», «богатая дарами», «повелительница наград», «повелительница бессмертия», «полная сил» (A_4)[23]; «видная любому», «обращенная ко всем», «красующая-

ся» (A_5)[24]; «первая», «всегда одинаковая», «день за днем воспринимающая свое имя» (A_6)[25]; «богатая коровами», «утренняя корова», «дарительница коней» (A_9)[26]; «воспеваемая», «воспеваемая на заре» (A_{10})[27], «старая и новая», «старая и молодая», «будущая и прошлая», «поздняя и ранняя сестры» (A_{11})[28]. Индивидуальны такие эпитеты, как *indratamā* «наиболее подобная Индре» (VII, 79, 3); *apād* «безногая» (I, 152, 3; VI, 59, 6); *katamā* «сколь многая» (IV, 51, 6); *ūḷhā* «похищенная» (plur. VI, 60, 2) и т. д.

Характерно, что и на уровне эпитетов обнаруживаются связи, объединяющие Ушас с другими божествами (например, *sujāta* — прилагается и к Агни — II, 1, 15; VIII, 74, 7; *supratīka* — к Агни и некоторым другим божествам — I, 92, 6; I, 94, 7; VII, 61, 1; *candraratha* — к Агни — I, 141, 12; III, 3, 5 и т. п.), а также линии, по которым она противопоставляется другим мифологическим персонажам. Однако размежевание Ушас с другими божествами и ее индивидуализация на уровне эпитетов осуществляется с меньшей эффективностью, чем на уровне действий (ср. отсутствие A_7 и A_8, соответствующих R_7 и R_8).

Наконец, на уровне внешних связей Ушас прежде всего «дочь неба» (*divo duhitā*, см. I, 48, 1; I, 48, 8; I, 48, 9; I, 49, 2; I, 92, 5; I, 92, 7; I, 113, 7; I, 124, 3; III, 61, 6; IV, 51, 1; IV, 51, 10; IV, 51, 11; V, 79, 2; V, 79, 3; V, 79, 8; V, 79, 9; V, 80, 5; V, 80, 6; VI, 64, 4, 5; VI, 65, 1; VI, 65, 6; VII, 75, 4; VII, 77, 6; VII, 78, 4; VII, 79, 3; VII, 81, 1; VII, 81, 3; VII, 81, 5; IX, 10, 9 и др.); она же рождена Сурьей (см. II, 23, 2) и жена Сурьи (см. VII, 75, 5); она — мать Ашвинов (III, 39, 3) и мать богов (I, 113, 19; эпитет большого исторического значения)[29], мать коров (I, 124, 5; IV, 52, 2—3; V, 45, 1; V, 45, 6; VII, 77, 2) и даже «мать сложения гимнов» (V, 47, 1); она — сестра ночи (I, 124, 8; IV, 52, 1), причем ночь — «старшая сестра» (I, 124, 8) и сестра богов (I, 123, 5; ср. сказанное выше об I, 113, 19). В то же время Ушас, как уже говорилось, «наиболее подобная Индре» и связана с ним в ряде ситуаций, включая конфликтные; она — любовница своего отца (VI, 12, 4), Сурьи (I, 92, 11; I, 113, 9), Солнца (I, 69, 1); связана с Савитаром (I, 113, 1; I, 122, 3), Варуной (VIII, 41, 3), Сомой (IX, 41, 5); с Дакшинами (I, 113, 18; I, 122, 14; I, 164, 9; III, 61, 2; VI, 64, 1); подруга Ашвинов (IV, 52, 2—3), с которыми находится в отношениях и по другим линиям того же уровня (III, 58, 1; VIII, 9, 17—18); она — первая из Ангирасов (VII, 75, 1; VII, 79, 3) и прообраз Адити (I, 113, 19) и, конечно, Агни (I, 113, 1; V, 75, 9; V, 76, 1; V, 79, 8). Связи этого уровня, выявляя непосредственнее всего формальное место Ушас в ведийском пантеоне, вместе с тем определяют условия, в которых она может выступить в связи с другими божествами («конвой»). Тем не менее данные этого уровня имеют преимущественное отношение к диахронической характеристике Ушас.

Некоторые итоги анализа Ушас в Ведах могут быть выражены формулой типа:

$$\exists (U(F_1)) \supset U(R_a \,\&\, R_4 \,\&\, R_5 \,\&\, R_6 \,\&\, R_7 \,\&\, R_8 \,\&\, R_9 \,\&\, R_{10})$$
$$\&\, U (A_1 \,\&\, A_2 \,\&\, A_3 \,\&\, A_4 \,\&\, A_5 \,\&\, A_6 \,\&\, A_9 \,\&\, A_{10} \,\&\, A_{11})$$
$$\&\, U (C^1 \,\&\, C^{11} \,\&\, C^{111} \,\&\, \ldots \,\&\, C^n)$$ [30],

где U — Ушас, F_1 — заданная функция (например, «быть божеством утренней зари»), R — действия, A — свойства (выраженные эпитетами), C — связи Ушас (вторые элементы «конвоя»); цифровые индексы (арабские цифры) расставлены так, чтобы указывать линии связи между R и A. Читается: если есть U с функцией F_1, то U характеризуется действиями $R_a \ldots R_{10}$ (о них выше), U характеризуется свойствами $A_1 \ldots A_n$ (о них выше) и U характеризуется связями $(C^1 \ldots C^n)$ [31].

То, что в этой статье реконструируется как балтийское соответствие Ушас, называется в латышской фольклорной и ритуальной традиции *Ūşīņš*, *Ūsinis*, *Ūsenis* «Усень». Усень — покровитель лошадей [32] и в качестве такового он постоянно смешивается со св. Георгием, христианским покровителем лошадей. Юрьев день и день Усеня совпадают (23 апреля); существует класс народных песен, где в одних и тех же контекстах появляется то Юрий, то Усень [33]; наконец, отмечен случай смешения Усеня с другим христианским покровителем лошадей Лавром [34]. Даже те относительно немногие материалы, которые имеются об Усене [35], не позволяют сомневаться в его функциях покровителя и охранителя лошадей (к тому же с этой точки зрения он подробно описан Р. Аунингом и Э. А. Вольтером). Поэтому целесообразно, оставив в стороне полный анализ Усеня с синхронической позиции, перейти к наблюдениям, могущим вскрыть в его образе черты, которые объединяют его с Ушас, и показать пути расхождения этих двух персонажей.

Отклонения Усеня от схемы, нарисованной для ведийского божества, очевидны и легко объяснимы разницей в топосе. В отличие от «аритуальной», используемой в изящной словесности Ушас, включенной более или менее прочно в ведийский пантеон (в определенное его звено), Усень всецело ритуален (ритуал является для него основным и почти единственным топосом; фольклорно-поэтическое и междометийное использование его — не что иное, как дегенерированные формы ритуала [36]), лишен каких-либо поэтических импликаций и ассоциаций и стоит вне пантеона, если только не принимать во внимание совокупность христианских покровителей домашних животных, рассматриваемых как некоторые точки ориентации для языческих персонажей. Другая причина расхождения балтийского и ведийского персонажей лежит в ориентации Усеня на сеть отношений народно-христианской мифологии; последняя со временем все более ассимилировала этот образ, устранив из него старые черты, противоречившие христианским представлениям о св. Георгии. Наконец, различия в хозяйственно-бытовых условиях

конфессиональных групп, для которых образы Усеня и Ушас были актуальными, не могли не определить расхождение названных персонажей.

Поэтому более важным, чем подчеркивание различий, следует считать выделение элементов, позволяющих наметить линии связи между Ушас и Усенем. Причем нельзя упускать из виду, что при сравнении их особое значение приобретают как раз не системные, а некоторые случайные, не мотивированные в пределах данной системы черты, получающие объяснение в рамках исторически предшествовавших систем.

В образе Усеня отчетливее всего выделяется признак R_9 (отношение к лошадям), несравненно отчетливее, чем в образе Ушас. Не приходится сомневаться, что именно этот признак прежде всего отличает Усеня, в частности, от Тениса, Мартина, Михаила, Мары и тому подобных покровителей домашних животных у латышей. Нередко разница между Усенем и лошадью, конем становится настолько зыбкой, что граничит с отождествлением [37]: ср. восклицание *Ak, Ūsiņš!* при виде хорошего коня или *Ai, zirdzeņ Jeuseņi* «Ой, Усень коней!». Усень выращивает хороших коней (*Ūsiņš labus kumeliņus* [*audzinaja*]. Аунинг 2), кормит их (*Eij, Ūsiņš, stallitī, baro labus kumeliņus!* Аунинг, 12; *nāc, Ūsiņ, nāc. Ūsiņ! Baro labo kumeliņu! Dōd ausiņas kumeļam, tad būs labs kumeliņš.* Аунинг, 16), сохраняет им жизнь (*Lai stāv dzīvi berle zirgi, ābolainie kumeliņi*. Аунинг, 38), охраняет лошадей и тех, кто охраняет их (*lobu zirgu globōtajs globōj zirgu globōtoj*[*e*]*s… visu zirgu globōsim!* Вольтер, 11), пасет коней (*tu kumeļu ganitōjs*. Вольтер, 1); у Усеня хорошие, дорогие кони (*Ūsiņam labi zirgi*. Аунинг, 20; *Ūsiņam brangi zirgi*. Аунинг, 24), он едет на хорошем коне (*Jeuseņš jōja lobu zirgu, mani lika lobu jōt'*. Вольтер, 2); он заездил коня (*Jeuseņš zirgu nūjodeja*. Вольтер, 3), загнал его в пот (*Ūsiņš zirgus nosvīdeja*. Аунинг, 18; Вольтер, 10), едет на коне (*Ūsiņš jāja… ar akmeņu kumeliņu*. Аунинг, 39), с девятью конями (*Ūsiņš jāja… deviņiem kumeliem*. Аунинг, 9), славит коней (*Ūsiņš lielij' bērus zirgus*. Аунинг, 37), покупает коня (*Jeuseņš perka kumeļeņ*. Вольтер, 18) и т. п. Описания ритуала Усеня еще более уточняют содержание и объем R_9 [38]. Из анализа образа Ушас видно, что ее основной признак R_1 (сияние) определял преобладание в признаке R_2 (открывание) темы ночи (хотя в V, 45, 6 речь шла именно о загоне коров). В случае же с Усенем основной признак R_9 определяет то, что R_2 реализуется только в связи с лошадиным загоном, воротами загона, конюшни [39] (ср. описания ритуала и Аунинг, 9). Таким образом, и в ведийской и в балтийской схеме содержание R_2 уточняется в зависимости от содержания определяющего признака системы ($R_1 \supset R_2$ ночь, тьма; $R_9 \supset R_2$ загон для лошадей). Признак R_3 (пробуждение) присутствует в текстах, связанных с Усенем, но он оттеснен на периферию и предельно «заземлен»: во многих текстах Усень на рассвете едет на коне и ищет ночлежников (пигульников), чтобы их разбудить (ср. Ушас, появляю-

щуюся на рассвете в колеснице, запряженной конями, и пробуждающую людей, см. Аунинг, 18, Вольтер, 3, 10 и др.). Признак R_4 для Усеня столь же существен, как и для Ушас: Усеню приносят дары в ритуале, а в текстах этому соответствует (по принципу зеркального отражения) мысль, что он сохраняет коней (как и Ушас), дает людям богатство, хороший урожай (ср. Аунинг, 29 и др.); деревьям — листву, земле — травяной покров (*tas atnesa kōkiem lapas, zemei zaļu mēteliņu*. Аунинг, 39, 40 и др.). Одним словом, с обоими персонажами связывается широко понятая идея процветания человека и природы. Признак R_5 отражен в образе Усеня лишь в трансформированном виде (кстати, и в «Ригведе» основной нюанс R_5 — демонстрация себя — не является статистически преобладающим). Как и в случае с Ушас, подчеркивается, что Усень красивый, хороший, сильный, богатый (*Ai, Ūsiņ, labais vīrs*. Аунинг, 8; *bagats Ūsiņš nāca*. Аунинг, 22 и т. п.). Зато одна из параллелей специфична (тем более, что и в связи с Ушас, и особенно в связи с Усенем она не может считаться непосредственно мотивированной). Речь идет с том, что в соответствии с RV I, 92, 4, где Ушас сравнивается с танцовщицей (*nṛtū*) [40] или X, 29, 2, где говорится о ее танце, Усень (или его лошади) постоянно изображается танцующим (*Ūsiņš deija, Ūsiņš lēca*. Аунинг, 14; *dancōs tēva pagalmā*, Аунинг, 16; *danco Ūsa stilin'gī*. Аунинг, 36; *reibe zeme doncojut*. Вольтер, 15 — в стихе о жаворонке, заменяющем Усеня; ср. также Аунинг, 32 и др.). Изображение Ушас и Усеня танцующими становится мотивированным и оправданным, видимо, лишь при предположении о их связи с «солярными» или, шире, космическими божествами [41] (ср. мотив танцующего солнца в Одиссее: ὅθι τ᾽ Ἠοῦς ἠριγενείης | οἰκία καὶ χόροι εἴσι καὶ ἀντολαὶ Ἠελίοιο. XII, 4) [42].

В текстах об Усене можно найти намеки на многие другие признаки, типичные для Ушас. Однако следует помнить, что системное и системно-мотивированное для Ушас в применении к Усеню оказывается низведенным на уровень случайных, а иногда и нелогичных фактов. Так, признаку R_{10} (поэтические способности) может соответствовать отрывок: *eite, broļi, paļeidzīt Jeuseņam padzīdit*. Вольтер, 5 «идите, братцы, помогите Усеню петь»). R_7 (связь с дорогами) преобразуется в постоянные упоминания о пигульниках, заснувших в стороне от дороги, по которой, загоняя коней, рыщет Усень (ср. Аунинг, 18; Вольтер, 3, 10, 21, 22 и др.). Местожительству Ушас на горных вершинах (см. выше) соответствует ряд латышских фактов: топонимических (ср. *Ūsiņš kalns* «гора Усеня»), ритуальных (ср. *Pantagukalniņš* «горка яичных блинов», на которой в день Усеня готовились «пантаги», а вокруг паслись кони [43]), фольклорных (*Ūsiņo kalnā, Tenis leijā… Tenis dzina baltu cūku taisni kaina galiņā…* Аунинг, 37 «Усень на горе, Тенис в долине... Тенис погнал белую свинью прямо на вершину горы…», ср. там же, 21, 39, 40). Таким образом, оказывается, что пространственные и временны́е характеристики Ушас и

Усеня совпадают (гора, рубеж ночи и утра), если не считать одной особенности. Имеется в виду то, что для временно́й характеристики Усеня существен не только суточный, но и годовой цикл (см., в частности, Аунинг, 28, 34). Связь его с весной достаточно хорошо известна [44] (и из фольклорных текстов и из ритуала; ср., в частности, день Усеня 23 апреля). Для Ушас связь с годовым циклом долгое время отвергалась (Кейт, Рену). Однако теперь старая точка зрения Гиллебрандта о наличии такой связи получила бесспорное подтверждение в убедительной работе Кейпера, доказавшего связь Ушас с началом года, с весной [45]. Нужно полагать, что сказанного об отношении Усеня ко времени достаточно, чтобы иметь основание говорить об отражении признака R_6 (регулярность; прежде всего, конечно, во времени) в описаниях Усеня.

Наконец, об отражении R_1 (сияние, воспламенение, горение) в сведениях о нем. Во-первых, в текстах Усень и солнце нередко находятся в отношениях свободного чередования (ср. Вольтер, 3; Аунинг, 18 и Трейланд, II, 78 [46]): *apkārt kalnu saule tek, pieguļniekus mekledama…* «вокруг горы движется солнце, ища пигульников…», обычно, в этом тексте выступает Усень, *nu Jeuseņa zirgu perka — nu sauleites zirgu perka*. Вольтер, 8; Усень покупает коня и то же делает солнце (*kam, sauleite, zirgu perka zaltonōm kōjeņōm?* «для кого, солнышко, ты купило коня с золотыми ногами?» [47]); и Усень и солнце танцуют (см. выше), у них кони золотые или бурые (*berle zirgi*, сопоставляемые с ведийскими *rohita-* или *aruṣa-* [48]) [49]. Во-вторых, рано утром в день Усеня происходит жертвенное заклание петуха (см. Аунинг, 29—33, а также Вольтер, 22 и сл.), связь которого с солнцем давно доказана для самого широкого круга мифологических традиций [50], в том числе древнеиндийской и балтийской; подробности ритуала заклания [51] и кое-какие детали описаний и текстов (*Ūsiņam gaili kāvu deviņiem cekuļiem…* Аунинг, 29 и др., ср. девять лучей солнца) исключают возможность иных толкований. В-третьих, для Усеня характерна связь с огнем; он или люди, связанные с ним, разводят огонь (Усень — «зажигатель огня», «охранитель огня», *uguns kūrējs* и т. п.); в этом он многим напоминает Агни или его жрецов. В-четвертых, в значительном числе текстов вместо Усеня выступают кулик (*slōka*) и особенно жаворонок (*cīrulis*), представляющий собой типологически распространенную зооморфическую замену солнца [52] (ср. Вольтер, 12—17 и особенно Спрогис, 105—106 [53]). Из других аргументов, подтверждающих наличие в образе Усеня мощного пласта ассоциаций с признаком R_1 [54], можно ограничиться указанием на то, что многие характеристики Усеня в этом плане совпадают с тем, что известно об Ушас. Из более специфических сходств следует отметить постоянные перифрастические названия Ушас и Усеня: она — *divo duhitā* «дочь неба», он — *dieva dēls* «сын неба/бога» (ср. Вольтер, 8, 14, *dīva dāls*), причем балтийское и ведийское названия бога-неба восходят к одному и тому же древнейшему ин-

доевропейскому корню. Усень — один из *dieva dēli* «божьих сыновей». Весь же класс этих персонажей этимологически и отчасти функционально сопоставим с Диоскурами (Διος-κοῦροι), которые являются прямым соответствием Ашвинов, относящихся к тому же подклассу пантеона, что и Ушас. В этой связи особенно поучительны две песни из собрания Аунинга (41 и 42), где, между прочим, сообщается, что *Ūsiņam divi dēli sarkanām galviņām; vienu sūta pieguļā, ōtr' ar arklu tīrumā* «у Усеня два сына с красными головками; одного Усень посылает на ночнину, другого с сохою на поле» или: *Ūsiņam bij divi dēli, abi vienu vecumu; neredzeja, kad tie dzima, tik redzeja stalgajōt: prāvakais, kad strādaju, mazakais, kad guleju* «у Усеня было два сына, оба одного возраста; не видели, как они родились, только видно, как они странствуют: тот, что побольше, — когда я работал, тот, что поменьше, — когда я спал». Эти сведения, интерпретируемые иногда как указание на солнце и луну (ср. песню № 1603 в бюттнеровском собрании), вполне сопоставимы с божественной парой близнецов Ашвинов, сыновей бога-неба Дьяуса (который тем самым сопоставляется с Усенем). С другой стороны, ср. две половины Ушас, составляющие суточный цикл (RV I, 123, 7: *ápānyád éty abhy ányád eti víṣurūpe áhanī sáṃ carete parikṣítos támo anyā́ gúhākar ádyaud uṣā́ḥ ṣóṣucatā ráthena*) «L'une (des deux moitiés du jour) s'en va, l'autre arrive; les deux moitiés du jour aux formes adverses circulent ensemble. L'une a fait se cacher les ténèbres des deux domaines environnants. L'Aurore a brillé avec son char flamboyant» (Рену) [55].

Заслуживают внимания еще некоторые параллели, объединяющие Усеня с Ушас или с подклассом, к которому она принадлежит. Отметим лишь немногие. Известно, что когда сообщается о появлении Эос и Авроры, то упоминается роса (или золотая роса). Это же говорится об Усене: *Ūsiņ' naktī zelta rasa* (Аунинг, 26) «золотая роса (выпадает) в Усеневу ночь» и др. Усень имеет отношение к меду и, хотя это не вполне ясно, — к пчелам [56]. Ушас — даятельница меда (III; 61, 5: *madhudhā́* [57]), а Ашвины из всех ведийских богов вообще теснее всего связаны с медом, о чем свидетельствуют многочисленные упоминания в «Ригведе» [58]. Что касается хмельных напитков, то Ушас и Усень соответственно связаны с Сомой и пивом (ср. Вольтер, 9, 9а, 12, Аунинг, 2, 23 и др.). Особенно интересно сопоставление текста Аунинг, 23 (*Ūsiņš dara alutiņu kumeliņa pēdiņā; es paskrēju misas dzertu*… «Усень делает пиво в конском следе; я побежал пить свежее пиво…») [59] с известным местом из вед, где сообщается: «из копыта могучего коня налили [вы] человеку сто сосудов [меда]» [60]. Небезынтересно, что и Ушас и Усень защищают от волков. Ср. RV I, 48, 15; *prá no yachatād avṛkám pṛthu chardíḥ* «confère-nous ensuite une large protection contre l e l o u p» (что эта просьба вызвана заботой о скоте, видно из дальнейшего текста), с одной стороны, и латышский заговор: *lai tad nu Ūsiņš vecais tēvs sarga zirgus un glaba no visas nelaimes, no vilkiem, no slimibas*

«пусть же Усень, старый батюшка, стережет лошадей и охраняет от всякого несчастья, от волков, от болезни» [61], с другой стороны. Ушас, освещая лучами мир, продлевает срок жизни (VII, 77, 5), а Усень, согревая все вокруг, освобождает живые существа от смерти (Аунинг, 38—42). Ушас — «мать коров» (*mátā́ gávām*. IV, 52, 2), а Усень — «отец лошадей» (*zirgu tēvs*), ср. также хеттск. Пудухепу, «телку из коровника солнечной богини Аринны» (к связи солнечного божества с коровами).

Выводы из изложенного можно сформулировать следующим образом:

1) Сходство ведийской Ушас с реконструированным образом Усеня не оставляет сомнений; оно объединяет их, когда они рассматриваются на стадии, условно называемой стадией «солярных» божеств.

2) Сравнение Ушас и Усеня будет неполным, если оставить в стороне некоторые «скользящие» характеристики тех подклассов, к которым принадлежат эти персонажи. Поэтому со стороны Ушас к сравнению должны привлекаться прежде всего Ашвины и Сурья, а со стороны Усеня — Аушрине (лит. *Aušrinė*), а также субституты Усеня — жаворонок, кулик, солнце, св. Георгий и т. д.

3) Вопрос об интерпретации сходства между Ушас и Усенем гораздо сложнее, чем допустимо думать. Предыстория Ушас, связывающая ее с древним средиземноморским и переднеазиатским комплексами, не позволяет утверждать, что эти сходства могут быть объяснены исключительно в генетическом плане. Вернее трактовать их (по крайней мере пока) как типологический изоморфизм внутри генетически родственных (в целом) систем [62].

* * *

Несколько замечаний о возможности формального соотнесения слов, обозначающих Ушас и Усеня. Поскольку этимология др.-инд. *uṣas* ясна (ср. *óṣati* «гореть», *uccháti* «сиять» и т. д., в конечном счете восходящие к **au̯es-*, WP I, 26—27), достаточно указать основные словообразовательные типы, связанные с корнем *uṣ-*, в древнеиндийском. К их числу принадлежат образования с н у л е в ы м э л е м е н т о м [корневые: например, *uṣ-* fem. «утренняя заря», RV I, 69, I; I, 69, 9; III, 6, 7; VII, 10, 1; VII, 41, 3; X, 8, 4 (только Gen. sg. или Acc. pl.); *vyúṣ/viùṣ* (RV V, 3, 8; V, 45, 8; VI, 62, 1; VII, 81, 2) из **vi-uṣ* наряду с *vyuṣṭi* с тем же значением]; с э л е м е н т о м *-r-* (ср. *uṣar-* в *uṣar- búdh-* «рано вставший» — RV I, 14, 9; 44, 1; I, 65, 9; I, 92, 18; I, 127, 10; I, 132, 2; III, 2, 14; IV, 45, 4; VI, 4, 2; VI, 15, 1; VII, 76, 6; IX, 84, 4, а также *usrá-* «утренний»; «день», «дневной блеск» (в RV около 30 раз) [63]; *usrā́-* fem.: «утренняя заря»; *usriya* «свет», «луч», «красноватый» (в RV свыше 30 раз) [64]; этот словообразовательный тип находит соответствие в этимологически связанных

случаях др.-греч. αὔριον «завтра» [см. гомеровское ἐς αὔριου, αὔριος «завтрашний», др.-англ. *ēastre* «божество весны» из **aus-r-*, др.-сев. *austr* «восток», др.-нем. *ōst*(*a*)*ra* и особенно в балтийских словах, где именные образования на *-r-* являются почти единственными[65]: лит. *aušrà* «(утренняя) заря», лтш. *àustra* (*aũstra*) то же, *àustrums* (*aũstrums*) «восток»]; с элементом *-n-* [*uṣṇá-* «горячий», *ūṣaṇa-* «перец», ср. авест. *ušå̊*, *ušaŋhəm* (Acc. sg.); лит. *usnìs* «бодяк», «осот»][66]; с элементом *-man-* [*ūṣmán*/*uṣmán* «жар», *ūṣmaṇya*, RV I, 162, 13; ср. отчасти лтш. *ausma*]; с элементом *-s-* [этот тип словообразования в именных основах следует считать наиболее распространенным в древнеиндийском; именно к нему и принадлежит *uṣas*, имеющее не только этимологическую, но и словообразовательную параллель в ионич. ἠώς, дорич. ἀώς, эол. αὔως, которые обычно склонялись как основы на *-s* в отличие от аттич. ἑώς, перешедшего в склонение типа λεώς, если не считать формы винительного падежа ἕω[67]]; с элементом *-t-* [см. вышеупомянутое ведийское *vyuṣṭi*, не говоря о причастных формах] и, наконец, с основообразующим гласным (*uṣa-* fem. «утренняя заря», см. RV I, 181, 9; IX, 41, 5; X, 68, 9).

Среди балтийских именных словообразовательных типов, происходящих от соответствующего корня, помимо уже упомянутых слов с элементами *-r-* и *-m-* (а также уменьшительным *-t-*, ср. *Ūsītis* в песенной строке: *ai Jurģīti, ai Ūsīti, baruo labus kumeliņus!* BW 30053 вар., где форма *Ūsīti* может оказаться эвентуально спровоцированной предыдущим словом *Jurģīti*) и основ на гласный (ср. в песне: *Danco Ūsa stilinģī* / *Ābolaini kumeliņi* — MLLG XVI, № 36 — форму род. пад. *Ūsa*, предполагающую им. пад. **Ūss*[68])[69], особо выделяются образования с элементом *-n-*. Оставляя в стороне те из них, которые, как лит. *usnìs*, лтш. *usna*, *usne*, *ušņi*, утратили живую связь с названием Усеня, укажем три основных варианта имени исследуемого здесь персонажа — *Ūsiņš*, *Ūsinis*, *Ūsenis*[70].

При сопоставлении др.-инд. *Uṣas* и лтш. *Ūsiņš*, *Ūsinis*, *Ūsenis* возникает ряд сложностей, которые, как нам кажется, довольно легко устраняются при более широком подходе.

Во-первых, различие в роде сравниваемых слов. Оно объясняется, естественно, тем обстоятельством, что и Ушас и Усень персонифицированы и снабжены в соответствующих текстах («Ригведа» и латышские народные песни и рассказы) описаниями, четко определяющими Ушас как женщину, а Усеня как мужчину, причем эти описания достаточно детализированы (ср., например, Ушас — любовница; Усень имеет усы). Мужской облик Усеня предопределен, в частности, и тем, что его христианским соответствием является св. Георгий (*sv. Jurģis, Jurs* латышской традиции). В то же время женская природа божества утренней зари, как и женский род слова *uṣas*, не является имманентным свойством, поскольку пураническая традиция сохраняет

непосредственное продолжение ведийской Ушас в мужском образе Аруны (*Aruṇa*) [71]; имя его связано, между прочим, с такими характерными эпитетами Ушас, как *arunī*, *aruṣī* (ср. также RV I, 49, 1: *aruṇápsu* как обозначение лошадей или коров, влекущих колесницу Ушас, или же самое Ушас; см. еще RV VIII, 5, 1 и RV I, 113, 14: *aruṇebher áśvaiḥ*) [72]. Что же касается женского рода слова *uṣas*, то, надо сказать, он вообще не является органичным для существительных с основой на *-s*, к которым относится *uṣas* [73] и которые, если не считать очень немногочисленных исключений, объясняемых содержательно (*tavás* — муж. р., *jarás*-, *bhiyás*- —жен. р.), как правило, среднего рода [74].

Во-вторых, различие в словообразовательном типе названий сравниваемых мифологических персонажей. Оно не представляется сколько-нибудь существенным препятствием вследствие двух обстоятельств: наличия разных словообразовательных моделей в названии Усеня (*-n*-, *-t*-, с гласным элементом) и отчасти Ушас (*-s*- и с гласным элементом) и принадлежности *uṣas* именно к основам на *s*-, поскольку, как было доказано Э. Бенвенистом [75] применительно к индоевропейскому и — ýже — к древнегреческому, имена на *-s* (др.-греч. -ας) среднего рода (а реконструкция среднего рода для *uṣas* более чем правдоподобна) продолжают древние существительные того же среднего рода, но с элементом *-r* (др.-греч. -αρ), чередующиеся в ряде случаев с формами на *-n* (ср. γέρας : γέρων, γεραίνω, γεραρός). Примечательно, что ведийский сохраняет в принципе все перечисленные возможности противопоставления основ (хотя бы на уровне реконструкции): *uṣas* : *uṣṇá*-, *ūṣaṇa*- (авест. *ušå̄*) : *uṣar*. Латышские формы из этого ряда сохранили в трансформированном виде лишь указание на древнюю основу с элементом *-n*- (кстати, наименее характерную в ведийском), поскольку основы на *-r*- (как элемент гетероклизы) в балтийских языках обычно отсутствуют, а основы на *-s* (в чередовании с *-n*), как можно думать, вообще не получили здесь сколько-нибудь заметного развития.

В-третьих, различие в количестве корневого гласного: краткость в *uṣas*, долгота в *Ūsiņš*, *Ūsenis*, *Ūsinis*. Само по себе оно не очень существенно, во всяком случае менее важно, чем различия в корневом вокализме, которые наблюдаются между *uṣas*, ἠώς, αὔως, *aurora*, *ēastre* и, однако, не вызывают сомнений в правомерности сравнения этих слов как этимологически родственных. Вместе с тем сами сопоставляемые здесь языки (ведийский и латышский) дают основания для того, чтобы не считать различие в количестве начального гласного препятствием для сравнения *uṣas* с латышскими формами. С одной стороны, известны ведийские слова, образованные от того же корня *uṣ*- с долготой *ū* (*ūṣa-ṇa*- «перец», *ūṣará*- «содержащий соль», «соленый» — и то и другое названо по принципу «жгущий», ср. *óṣati*) или с чередованием долготы и краткости — *ū* : *u* (ср. *ūṣman*- : *uṣman* «жар», ср. то же *óṣati*) [76]. Кроме того, в древнеиндийских текстах засвидетельствовано имя *Ūṣā*

(*Uṣā*), которое хотя и не связано содержательно с ведийской Ушас (ср. эпизод об Уше и Анируддхе в «Хариванше», adhy, 184 и сл., и в «Катхасаритсагаре», VI, 31), несомненно, восходит именно к ней (и формально, и в конечном счете содержательно), что подтверждают данные индийской иконографии, сохранившие изображения двух помощников Солнца — *Ūṣā* и *Pratyūṣā* (в «Ригведе» Ушас, по наблюдениям Л. Рену, часто связывается с *prati*) [77]. С другой стороны, долгота *ū-* в латышских наименованиях Усеня вполне объяснима (если даже не рассматривать его как самостоятельный апофонический вариант, ср. жемайтск. *apýūšriai* «рассвет»), учитывая, что непонятное название Усеня постоянно было предметом «народно-этимологических» (а отчасти и «ученых» [78]) упражнений, которые иногда шли настолько далеко, что приводили к созданию нового мифологического мотива (в мюллеровском духе — мифология как «болезнь языка»). Чаще всего Усень (*Ūsiņš*, *Ūsinis*, *Ūsenis*) сопоставлялся с балтийским названием усов (лтш. *ūsas*, лит. *ūsas*) и, естественно, интерпретировался как «усач», «усатый» (ср. лтш. *ūsainis*, *ūsains*, лит. *ūsingas* при *ūsuotas*). В этом отношении весьма характерна песенка, записанная Э. Вольтером в бывшей Дрицанской волости Режицкого уезда [79]:

Jeuseņam garas ūses;
Jdūd maņ puseiti:
Jdūd maņi(*m*) *da puseiti,*
Ustobeņu izslaucet'.

У Юсеня длинные усы;
Дай мне половинку:
Дай же мне половинку,
Чтобы вымести избушку.

(характерно, что этимологизации *Jeusen*'я как «усатого» не препятствует начальный *j-*; понятно, что в основной части латышских говоров, где в этом слове нет протетического *j-*, такое этимологизирование становится еще более легким) [80].

Итак, сопоставление др.-инд. *uṣas* с лтш. *Ūsiņš*, *Ūsinis*, *Ūsenis* не только допустимо, но и в достаточной степени правдоподобно и точно [81]. С его помощью можно не только восстановить (по крайней мере для части древнейших индоевропейских диалектов) цепь именных основ типа **us-es* : **us-en* : **us-er*, отраженную в ведийском, но и избавиться при анализе соответствующих мифологических персонажей от ряда вторичных черт содержательного (а не только формального) плана, порожденных исторически неправильной интерпретацией языковых фактов со стороны говорящих на этих языках. Следовательно, лингвистический анализ ведийских и балтийских фактов, подтверждая целесообразность сопоставления Ушас с Усенем, помогает уточнить де-

тали и объем древнего индоевропейского мифа о явлении утренней зари, хотя балтийская мифологическая и обрядовая традиция чрезвычайно далеко отошла от ведийской и античной.

Примечание. В статье не ставится вопрос о восточнославянском Усене или Авсене (Овсене), имя которого встречается в ряде фольклорных текстов, в грамоте 1649 г. царя Алексея Михайловича и некоторых других документах [82]. Несомненно, что, представляя собой в лучшем случае дегенерированный образ индоевропейского мифа, Усень-Овсень восточнославянской традиции, а обычно — опустившийся до уровня простого междометия, выступающего исключительно в припевах (*ой Овсень! ой Овсень!*), может быть тем не менее включен в намеченный выше ряд мифологических персонажей, как на основании этимологии, так и на основании ряда косвенных соображений, которые позволяют связать его с кругом солярных представлений, с лошадьми, с временны́ми характеристиками, объединяющими его, в частности, с латышским Усенем, древнеанглийской *ēastre* и, видимо, даже с ведийской Ушас. Специально этому будет посвящена отдельная статья. Здесь же ограничимся предположением о форме слав. *Усень*, *Овсень-Авсень*. Вост.-слав. *Овсень-Авсень*, по нашему мнению, объясняется не только неправильным разложением формульного сочетания *Коледа та Усень* (где *та* = *и*) [83] > *Аусень* > *Авсень-Овсень*, но и естественным развитием формы, аналогичной балтийской, **Usinis* > **ъsьnь* > **vъsьnь* > **Авсень* (особенно на белорусской почве, где, собственно, и отмечены прежде всего формы типа *Авсень-Овсень*). В таком случае не является полностью исключенной мысль о заимствовании названия *Усень* из балтийского в относительно позднее время (о чем свидетельствовало бы сохранение начального *У-*), поскольку у нас нет особых оснований для восстановления формы типа **Ausinis*, из которой могла бы возникнуть восточнославянская форма *Усень*. Как бы то ни было, проблема связи лтш. *Ūsiņš*, *Ūsinis*, *Ūsenis* с вост.-слав. *Усень-Авсень* требует дальнейших разысканий; их результат будет небезразличен для решения ряда деталей судьбы индоевропейского мифа об утренней заре на пространстве от Индии до Балтики.

П р и м е ч а н и я

[1] Помимо известных работ А. Куна и М. Мюллера общего характера есть ряд работ, специально посвященных Ушас; среди исследований того времени обращают на себя внимание следующие: *E. Brandes. Uṣas*. Copengahen, 1879; *W. Sonne. Charis* // KZ. X. 1865.

[2] Ср. хотя бы: *M. Mayrhofer.* Kurzgefaβtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Bd. I. Heidelberg, 1956; *H. Frisk.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidel-

berg, 1954; *E. Boisacq*. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Heidelberg, 1949 (4-me éd.); *A. Ernout, A. Meillet.* Dictionnaire étymologique de la langue latine. Paris, 1951.

[3] Об этом слове см.: *E. Nieminen.* Slavisch (*j*)*ustro*, (*j*)*utro* und Verwandte // Scando-Slavica. 1956. II: 13—28; ср. также другое польское название утренней звезды — *justrzenka*.

[4] В данной статье мы ограничиваемся анализом только этого случая, поскольку он как предельный особенно интересен. Доказать связь Ушас с ее античными соответствиями, руководствуясь требованиями структурного подхода, гораздо проще тем более, что серьезную помощь здесь могут оказать некоторые мысли Дюмезиля (см.: *G. Dumézil.* Déesses latines et mythes védiques. Bruxelles, 1956).

[5] См.: *L. Renou.* Études védiques et pāṇinéennes. T. III. Paris, 1957: 3.

[6] Относительно попыток интерпретации этих гимнов см.: *L. Renou.* Études védiques et pāṇinéennes: 1 (I, Les hymnes à l'Aurore du Ṛgveda). Последняя (наиболее полная и основательная) попытка представлена в названной книге Л. Рену. Некоторые частные гимны, относящиеся к Ушас, получили новое толкование (в социально-историческом плане) в недавно вышедшей книге Д. Косамби (*D. D. Kosambi.* Myth and Reality. Studies in the Formation of Indian Culture. Bombay, 1962: 61 sq. (ch. — The Dawn-Goddess in the Ṛgveda).

[7] *L. Renou*, Études védiques et pāṇinéennes: 3.

[8] Ушас приходит на жертвоприношение и к жертвователю (I, 48, 11), будит людей для жертвоприношения (I, 113, 9—12; IX, 41, 5 [связь с Сомой]); приводит богов на жертвоприношение Сомы (I, 48, 12); награждает жертвователей (IV, 51, 7; VII, 81, 8); Ушас (plur.) руководят жертвоприношением (VI, 65, 2), связаны с ним (VII, 41, 6) и порождают его (VII, 78, 3). Показательно, что божеству утренней зари не приносятся жертвоприношения (если не считать трех козлов в Ашвамедхе); ср. также отсутствие гимнов к Ушас в VIII (ритуальной) мандале «Ригведы».

[9] Помимо упомянутых работ см.: *A. Bergaigne.* La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda. T. I. Paris, 1878: 241—250; *A. A. Macdonell.* Vedic Mythology. Strassburg, 1897: 46—49; *H. Oldenberg.* Die Religion des Veda. Stuttgart—Berlin, 1917 (Ausg. 2): 241—243; *A. B. Keith*. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. Vol. 1. Cambridge, Mass., 1925: 119—122; *R. Pischel, K. F. Geldner.* Vedische Studien. Bd. 1. Stuttgart, 1889: 30 sq., 196 sq., 264 sq.; *F. B. J. Kuiper*. The Ancient Aryan Verbal Contest // Indo-Iranian Journal. Vol. 4. 1960: 223 ff. и др.

[10] Ср. также с Индрой, взламывающим загон для скота или освобождающим потоки.

[11] См.: RV VI, 22, 2, а также I, 93, 6 (Сома).

[12] Здесь не указываются персонажи, выступающие не часто и поэтому не позволяющие построить достаточно полное описание (Савитар, Вивасват и др.), или же боги, объем функций которых значительно превышает то, чем характеризуются «солярные» божества, например Агни (R_1, R_2, R_4, R_9 и многое другое), Вишну.

[13] Об этом эпизоде, наиболее «мифологическом» из тех, что связаны с Ушас, см.: *G. Dumézil.* Déesses latines et mythes védiques: 32; *L. Renou*. Études védiques et pāṇinéennes: 8, *D. D. Kosambi.* Myth and Reality: 63.

[14] Ср. RV VII, 9, 1: *ábodhi jāra uṣásam upásthāi* «пробудился любовник из лона Ушас»; X, 3, 3: *svásāraṃ jāró abhy éti pascā́t* «как любовник, идет он за сестрой», ср. также RV I, 69, 1, 5; I, 92, 11; VII, 10, 1; VII, 76, 3 и др. и особенно знаменитое место

(I, 124, 7), где Ушас изображена как девица без брата, идущая к мужчинам; в эмоциональном плане важен стих VII, 80, 2 (*yuvatīr áhrayāṇā* «бесстыдная девица»). Об этой стороне деятельности Ушас см.: *S. Pischel, K. F. Geldner.* Vedische Studien: 30, 196; *L. Renou*. Études védiques et pāṇinéennes: 64, 94; *D. D. Kosambi.* Myth and Reality: 61 sq.

[15] О воплощении той же идеи в изображениях, найденных при раскопках в долине Инда, в связи с переднеазиатскими и позднеиндийскими (Кали, Дурга, Парвати, Ума, Сита, Сати, и др.) параллелями см.: *H. Zimmer.* The Art of Indian Asia. Its Mythology and Transformations. Vol. I. N. Y., 1955: 21, sq. О связи Ушас с более поздней литературной традицией (тема Урваши) см.: *D. D. Kosambi.* Myth and Reality.

[16] Ушас в гимнах Paṇi-Vala (I, 121, 3; III, 31, 6; IV, 1, 16—17; 3, 11; V, 45, 1; VI, 65, 5; VII, 75, 7; 76, 4; 79, 4) здесь также не рассматривается.

[17] К R_1, R_2, R_3 и далее см. индексы к *Uṣas* в четвертом томе гельднеровского перевода «Ригведы».

[18] Об этом эпитете см.: *L. Renou*. Études védiques et pāṇinéennes: 17, 37.

[19] См.: *J. Gonda.* Epithets in the Ṛgveda. ’s-Gravenhage, 1959: 96—105.

[20] *śukrā*, *vibhātī*, *uchantī*, *hiraṇyavarṇā*, *ruśatī*, *jyotir vasānā*, *aruṣī*, *citrā*.

[21] *śasvattamā*.

[22] *bodhayantī*, *ṛtasya sadaso budhānā*, *pratibudhyamānā*.

[23] *maghonī*, *revatī*, *subhagā*, *amṛtasya patnī*, *vihāyā*.

[24] *pratici bhuvāni viśvā*.

[25] *prathamā*, *pūrvā*, *punaḥ-punar jāyamānā purāṇī samāṇaṃ varṇam abhí śumbhamānā*, *dive-dive adhi nāmā dadhānā*.

[26] *gomatī*, *usriyā gauḥ*, *aśvasūnṛtā*.

[27] Реконструируется на основании упоминаний в VII, 76, 7; VII, 77, 6; VI, 65, 5 и т. д.

[28] *purāṇi yuvatíḥ*, *sanayo navo vā*, *aparā pūrvā*.

[29] RV I, 113, 19: *mātā devā́nām áditer ánīkaṃ yajñásya ketúr bṛhatí vi bhāhi* «мать богов, образ Адити, знак жертвоприношения, воссияй, высокая» (см. комментарии Л. Рену: *L. Renou*. Études védiques et pāṇinéennes: 53).

[30] Введение импликации оправдано тем, что представленная в формуле картина типологически обычна и отношения, отраженные в ней, обладают высокой степенью детерминированности.

[31] Конкретизация $C^1 \ldots C^n$ потребовалась бы (для наших целей) лишь в том случае, если бы «конвой» балтийского соответствия Ушас был в каких-то отношениях изоморфен «конвою» Ушас.

[32] Ср. *Equorum deum vocant Usching*. Tolgsdorfs Jahresbericht auf Grundlage des vorher wiedergegebenen Stribingschen Berichtes 1606; *Deo Equorum, quem vocant Dewing Vschinge, offerunt singuli 2 solidos et duos panes*… Stribings Bericht über seine Missionsreise 1606 (см.: *W. Mannhardt*. Letto-Preussische Götterlehre. Rīgā, 1936: 442, 445). Ср. также: *Ūsiņš ir zirgu kungs* (*praeses*), 1725 (см.: *K. Straubergs.* Latviešu buŗamie vārdi // Velns un viņa kalpi latviešu folklorā. Rīgā, 1941: 629.

[33] См. юрьевские песни в кн.: *Э. А. Вольтер.* Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии. СПб., 1890: 16 и сл. Ср. также BW, 30057—30059.

[34] *Э. А. Вольтер.* Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии: 6. Изредка Усень смешивается со святыми Мартином (BW, 30060, 30082, 30087) и Михаилом (BW, 14087). См.: *P. Šmits.* Latviešu mitoloģija. M., 1918: 41.

[35] Материалы об Усене собраны в двух работах: *R. Auning.* Wer ist Uhsing? Ein Beitrag zur lettischen Mythologie // Magazin der Lettisch-Literarischen Gesellschaft, Bd. 16, H. 2. Mitau, 1881: 5—42; *Э. А. Вольтер.* Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии: 4—43; кроме этого, отдельные небольшие тексты (из неизвестных Аунингу и Вольтеру) содержатся в собрании Барона и Виссендорфа (BW) и в дополнениях к нему: см., например, *P. Šmits.* Tautas dziesmas II. Rīgā, 1937 (№ 51568: Devu, dōdu Ūsiņam…). Исторические сведения об Усене собраны в указанном труде Манхардта.

[36] Некоторые заклинательно-заговорные формулы, связанные с Ушас, должны рассматриваться как относительно непосредственная проекция ритуала; см.: *R. Auning.* Wer ist Uhsing? S. 35 (две формулы).

[37] Ср. ŠB X, 6, 4, 1, где Ушас обозначается как «голова жертвенного коня»; иногда же она представлена просто как лошадь.

[38] См.: *Э. А. Вольтер.* Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии: 6, 22 и сл.

[39] Ср.: Аунинг: 12, 14, 36 и др.

[40] См. по этому поводу *L. Renou.* Études védiques et pāṇinéennes: 8.

[41] Ср. вселенского танцора Шиву в космическом театре и объяснение его танца (см.: *A. K. Coomaraswamy.* The dance of Shiva. London, 1957; *H. Zimmer.* Myths and Symbols in Indian Art and Civilization. Washington, 1946 («The dance of Shiva», p. 151).

[42] Ср. рассуждения о мотиве танцующего солнца в кн.: *W. Mannhardt.* Die lettischen Sonnenmythen // Zeitschrift für Ethnologie. Bd. 7. 1875: 99 sq.

[43] См.: *R. Auning.* Wer ist Uhsing? S. 11, *Э. А. Вольтер.* Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии: 23.

[44] См.: *R. Auning*. Wer ist Uhsing? S. 25—26.

[45] См.: *F. B. Kuiper.* The Ancient Aryan Verbal Contest: 223 sq. (иначе: *A. B. Keith.* The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads: 121—122).

[46] См.: *Ф. Я. Трейланд-Бривземниекс.* Материалы по этнографии латышского племени // Труды этнографического отделения Общества любителей естествознания, кн. VI. М., 1881.

[47] См.: *Э. А. Вольтер.* Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии: 38.

[48] *W. Mannhardt.* Die lettischen Sonnenmythen: 93.

[49] В высшей степени любопытно, что иногда применительно к Усеню употребляется глагол, который постоянно используется для обозначения восходящего солнца, ср. Аунинг, 14: *lēc, Ūsiņ, kur lekdams, lēc' kumeļu dārziņā!*

[50] См.: *W. Mannhardt.* Die lettischen Sonnenmythen: 233 (в частности с древнеиндийскими параллелями); *A. J. Wensinck.* Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia. Amsterdam, 1921 (особенно с. 36 и сл.) и др.

[51] Ср., например, трехкратное хождение против солнца с сосудом, наполненным кровью петуха.

[52] См.: *A. de Gubernatis.* Die Tiere in der arischen Mythologie. Leipzig, 1875: 549. Характерно, что Ушас тоже связана с птицами (ср. хотя бы I, 124, 12).

[53] *И. Спрогис.* Памятники латышского народного творчества. Вильна, 1868.

[54] Сказанного достаточно, чтобы не согласиться с мнением П. Шмита, отрицающего подобные связи Усеня (см.: *P. Šmits.* Latviešu mitoloģija: 19).

[55] Ср. также чередование дня и ночи, совпадающее с чередованием двух Ушас, или наличие двух быков *Ḫurriš* (хурритск. *ḫurri* — «ночь») и *Šeriš* (хурритск. *šeri* — «день») в качестве атрибутов главного бога в позднехеттском пантеоне.

[56] Ср. стендеровское: *Ūsiņš — der Bienen Gott* (см.: *Э. А. Вольтер.* Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии: 20, 43).

[57] *L. Renou.* Études védiques et pāṇinéennes: 69.

[58] См. также: *A. A. Macdonell.* Vedic Mythology: 49—50.

[59] См.: *Э. А. Вольтер.* Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии, с. 15, где выступает жаворонок (*ceiruļīts olu dora kumeļeņa pedeņā…*).

[60] См.: *В. Ф. Миллер.* Очерки арийской мифологии. Т. 1. М. 1876: 138.

[61] См.: *R. Auning.* Wer ist Uhsing? S. 11.

[62] Сказанное станет несколько более понятным, если учесть, что многие устойчивые в данной системе атрибуты оказываются нововведениями на стадии, которая не представляется древнейшей в истории родства сравниваемых элементов. Для Ушас и Усеня таким нововведением оказывается тема коня и колесницы (тем более колесницы ведийского образца с колесами, имеющими спицы). Блестящее исследование Г. Чайлда: *V. G. Childe.* The Diffusion of Wheeled Vehicles // Ethnographisch-archäologische Forschungen, 2. Berlin, 1954: 1—17), а также работы о появлении лошади у индоевропейских племен (начиная с Потраца до Ганчара и Камменхубер) могут уточнить эпоху наибольшего схождения представлений об Ушас и Усене при условии связи этих персонажей с темой лошади.

[63] Ср.: RV IV, 32, 24: *an-usrayāman* «nicht bei Tageslicht ausgehend». См.: *L. Renou.* Études védiques et pāṇinéennes: 18.

[64] Следует отметить, что те же слова имеют и иной круг значений, ср. *usrá-* «бык», *usrā́* «корова», *usriya* «корова», «состоящий из коров», *usriká-* «бычок». Обычно они рассматриваются как своего рода мифологическая метафора, и это, по крайней мере на синхронном уровне, совершенно справедливо. Что касается этимологии *usră* «бык, корова», то не исключена правильность недавней догадки Барроу: *usrá-* —из **ursrá* < **vṛsrá-* : *vṛṣan*; см.: *T. Burrow*. The Sanskrit Language. L., 1955: 149.

[65] Ср., однако, лтш. *ausma* «рассвет» (ME I, 1923—1925: 227): *man zirgi jūt šausmas nuo rita ausmas* «мои лошади испытывают страх на рассвете».

[66] В связи с образованиями на *-n-* уместно сделать следующее замечание. Есть основание полагать, что круг слов этого типа может быть расширен; ср. название последнего из 28 адов брахманической космологии в «Гарудапуране» (57, 4 и сл.), *Uṣṇavīci* при *Avīci* в «Брахмапуране» (22, 1 и сл.) и «Вишнупуране» (II, 6, 1 и сл.) и *Vīci* в «Вайюпуране» (101, 146 и сл.) и некоторых других текстах того же круга; вероятно, в этом же плане нужно трактовать название страны — *Uṣṇa*, лежащих, по индийским представлениям о структуре мира, между семью главными горами («Матсьяпурана» 122, 84 и сл.). *Uṣṇavaṭ* (*-Prakāṣa*) («Варахапурана» 74, 88). См.: *W. Kirfel.* Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt. Bonn—Leipzig, 1920: 124, 149, 155.

[67] См.: *P. Chantraine.* Morphologie historique du grec. P., 1947, § 68.

[68] См.: *Э. А. Вольтер.* Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии: 21.

[69] Не вполне надежно сообщение Ласицкого (XVI в.) о литовской богине *Auska* (*Ausca*), связываемой с лучами восходящего и заходящего солнца: *Ausca dea est radiorum*

solis vel occumbentis, vel supra horizontem ascendentis. Johan. Lasicii Poloni. De Diis Samagitarum Caeterorumque Sarmatarum et falsorum Christianorum (см.: *W. Mannhardt.* Letto-Preussische Götterlehre. Rīgā, 1936: 356, см. также 380). Не совсем ясна и авторитетность названия *Aušta* (см. *W. Mannhardt.* Die lettischen Sonnenmythen: 400).

[70] Ср.: ME IV, 1931: 409—410, а также форму, бытующую в говорах инфляндских латышей на Витебщине — *Jeuseņš*.

[71] См.: *L. Renou.* Études védiques et pāṇinéennes, p. 12. Позднейшая традиция, в частности иконографическая, детализирует отношение Ушас к Аруне: она изображается стоящей позади Аруны, но перед Сурьей, на основании чего некоторые отождествляют ее с утренней зарей, а Аруну — с рассветом (дифференциация, отдающая искусственностью). См.: *N. K. Bhattasali.* Iconography of Buddhist and Brahmanical Sculptures in the Dacca Museum. Dacca, 1929: 149 sq., а также *H. Zimmer.* The Art of Indian Asia, ch. IV, pl. 373 a. o.

[72] *L. Renou.* Études védiques et pāṇinéennes: 29.

[73] См. об этом *T. Burrow.* The Sanskrit Language: 158.

[74] Поучителен пример с различием родов в названии утренней звезды в балтийских языках (кстати, речь идет о слове того же корня **au̯s-/*us-*): лтш. *Auseklis* — masc., лит. *Aušrinė* — fem.

[75] См.: *Э. Бенвенист.* Индоевропейское именное словообразование. М., 1955: 57 и сл. Ср. также: *J. Manessy.* Les substantifs en *as-* dans la Ṛk-Saṃhitā. Contribution à l'étude de la morphologie védique. P., 1961.

[76] О чередованиях этого типа (ср. также *Pūṣán-* : *puṣ-yati*) см.: *H. Güntert.* Der arische Weltkönng und Heiland, Halle, 1923, S. 43; *M. Mayrhofer. Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*: 114.

[77] См.: *G. N. Rao.* Elements of Hindu Iconography, vol. 1. Madras, 1916: 313 sq.; *J. N. Banerjea.* The Development of Hindu Iconography. Calcutta, 1941: 432, 439; *L. Renou.* Études védiques et pāṇinéennes: 12.

[78] См.: *R. Auning.* Wer ist Uhsing? S. 10.

[79] *Э. А. Вольтер.* Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии: 9.

[80] Возможно, что долгота *ū-* в имени Усеня в некоторых случаях объяснима и при другой (с научной точки зрения столь же несостоятельной) попытке этимологизирования этого слова — оно сравнивается с *ūzas* (о нем см. ME IV: 410—411) *ūzainis*, *ūzains* (от *ūzas* «штаны»). См.: *G. T. Stender.* Lettische Grammatik. Mitau, 1783. Однако форма *Ūziņš* (о ней см. ME IV: 411), которая могла сопоставляться с *ūzas*, редка (она отмечена в нескольких словарях, в частности у Ульмана, и в очень немногих текстах, см.: *В. Я. Трейланд-Бривземниекс.* Материалы по этнографии латышского племени, I // Труды этнографического отдела Общества любителей естествознания, кн. VI. М., 1881 (№ 643 и 656); Etnografiskas ziņas par latviešiem. Dienas Lapas pielikums, II. Rīgā, 1892: 103) и не вполне авторитетна, хотя сейчас следует признать чрезмерным скептицизм Аунинга и Вольтера. Из других образцов народной этимологии названия Усеня см. сопоставление его со словом, обозначающим пояски: *Jeuseņ, Jeuseņ, a beus lobs jūsteņa*(*s*) «Юсень, Юсень, будут хорошие пояски!» (*Э. А. Вольтер.* Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии: 10); отсюда — дальнейшее развитие мотива: пояски — узда — охранитель лошадей. Ср. также

Jeuseņš, (*J*)*usiņš* — *Jurgis*. В свою очередь др.-инд. *uṣas* тоже не оставалось нейтральным к попыткам этимологизирования и само, видимо, в известной мере влияло на объяснение некоторых слов. С одной стороны, не исключено, что образ Ушас-любовницы объясняется омонимичностью *uṣas* «Ушас» и *uṣa-* «желающий», *kāmin-*, Liebhaber (от *kāma-* «любовь»); ср. также постоянный эпитет Ушас *uśatī* «желающая» (RV IV, 3, 2; X, 71, 4; X, 85, 37; X, 91, 13; об I, 124, 13 см. *L. Renou.* Études védiques et pāṇinéennes: 66; ср. также V, 43, 11; в X, 70, 6 этот эпитет прилагается к *uṣāsānaktā*). С другой стороны, допустимо влияние *usra-*/*uṣas* на образование *usrā̆* «бык», «корова» (согласно Т. Барроу). Наконец, заслуживает внимания этимологически правильная игра слов: *uṣas* : *vas-*.

[81] В этом смысле оправдываются старые сопоставления данных слов [Р. Аунинг, А. А. Потебня, Э. А. Вольтер, Л. Шредер (см.: *L. von Schroeder.* Arische Religion. Bd. 2. Leipzig, 1916: 58, 205) и др.] и, наоборот, представляется малооправданной (а на содержательном уровне — и поверхностной) точка зрения Шмида, согласно которой лтш. *Ūsiņš* и слав. *Усень* восходят к **unk'inio-* (из **n̥k'inio,* ср. тох. A *oṅk*, B *eṅkwe*, «человек», германские имена типа *Inguiomerus*, *Ingibjǫrg*, *Ingivaldr* и др., имя бога *Ing*, название племенной группы *Inguaeones*) и, следовательно, не имеют ничего общего с др.-инд. *Uṣas* (см. *W. P. Schmid.* Zum lettischen Göternamen Ūsiņš // BNF, Bd. XIV. Hf. 2. 1963: 130—137). Автор видит в привычном сопоставлении много трудностей (в частности, мнимых, ср. лтш. *s* при др.-инд. *ṣ*) и не замечает, между прочим, что предлагаемая им исходная форма не объясняет фонетический вид слав. *Усень*.

[82] Об Усене — Овсене см.: *А. А. Потебня.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865: 21 и сл.: Объяснения малорусских и сродных народных песен, II. Варшава, 1887: 35 и сл.; *А. С. Фаминцын.* Божества древних славян. СПб., 1884: 243 и сл.; *Э. А. Вольтер.* Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии: 22, 40—41 и др. В этой статье не рассматривается также вопрос о лит. *Aušrinė*, связь которой с Ушас и Усенем несомненна (ср. *aušrine* — *dievo dukrytė* при Ушас — *divo duhiṭā*; с Аушрине связываются мотивы возжигания огней, ночлега, пастухов, даров и т. д., ср. хотя бы *L. Rėza.* Lietuvių liaudies dainos. Vilnius, 1958, № 62, 78 и др.).

[83] Отмечена и форма *Таусень*.

1964

ТРИТА В КОЛОДЦЕ: ВЕДИЙСКИЙ ВАРИАНТ АРХАИЧНОЙ СХЕМЫ*

> Обе стороны — и слившаяся с природой душа, и находящийся вне мира дух, принцип прошлого и принцип будущего, — обе стороны, каждая по-своему, претендуют на званье живой воды и обвиняют друг друга в содействии смерти — и обе правы, потому что ни природу без духа, ни дух без природы, пожалуй, не назовешь жизнью. Тайна же и тихая надежда Бога состоит, вероятно, в их слиянье, в настоящем приходе духа в мир души, во взаимопроникновенье обоих начал, в том, что они, оставив друг друга, станут человечеством, благословенным свыше благословением неба и снизу благословением бездны.
>
> *Т. Манн.* Иосиф и его братья

Ведийский гимн о Трите в колодце (I, 105) полон неясностей, начиная от значения самого имени и определения того, к кому это имя относится, и кончая общей сюжетной схемой. Содержание, если не касаться частностей и спорных мест, состоит в том, что мифический риши Трита оказался на дне глубокого колодца; он вглядывается в небо (ночное, предрассветное, утреннее); страшится, что с его собственной гибелью прервется его род, так как у него нет сына; просит о спасении за ранее принесенные им жертвы богам;

* Совместно с Т. Я. Елизаренковой.

взывает к справедливости, жалуется на свою судьбу, просит о заступничестве Агни и Варуну; получает спасение от Брихаспати.

Восстановление более полной (а также и более древней) картины может быть достигнуто как при анализе самого текста гимна, так и при обращении к некоторым дополнительным источникам (индийским, иранским и т. п., с одной стороны, и типологически сходным схемам неродственных традиций, с другой стороны). С этой точки зрения в тексте гимна особенно существенны указания на противопоставление неба и земли/воды, небесных светил и их отражения в воде колодца, огня (ср. Агни) и воды (ср. рефрен: *О Небо и Земля, узнайте обо мне*, или: *Да не упадет, о боги, вон то солнце вниз*, или: *Месяц в глубине вод* и под.) и мотивы связи с сомой (*Да не лишимся мы никогда достойного сомы, дающего блага!* или: *Я — тот самый, кто раньше произносил нечто над выжатым* [*сомой*]) и особенно, конечно, с божеством Трита Аптья (*Вон те семь лучей — дотуда протянулась моя родословная. Трита Аптья ведает это. Он поднимает голос в пользу родства*). Последняя связь особенно важна. Трита Аптья также имеет непосредственное отношение к воде (ср. его эпитет *Аптья* от *ap-* ʽвода'; *Расширяясь в реках, сидел Трита*; Трита несет в море Варуну; Трита восхваляет Апам Напата ʽСына Вод', ср., кроме этого, намеки на пребывание в колодце, в яме, II, 34, 14; X, 8, 7) и к огню (Трита раздувает огонь на небе, он связан с Агни сюжетно и ритуально — ср. *Канва*, жрец Триты, и наименование Агни [X, 115, 5] *kaṇvatamaḥ* и *kaṇvasakhā* — Трита запряг коня-солнце и под.), а также к небу (у Триты три привязи на небе и т. п.). Связь Триты Аптьи с Сомой постоянна («...ты Трита ⟨...⟩ ты близок Соме подобием; Индра подкрепился сомой Триты; жены Триты (пальцы) камнями гонят жеребца-сому; Трита — прообраз жреца, приготавливающего сому; в челюстях Триты сома достиг своей тайной ступени; Индра пьет сому у Триты; он нашел у него спрятанный троякий напиток богов (с нередкой игрой: *tridhā́tu... tritéṣu*, ср. *tritó... triṇī́...* или в I, 105, 5 [О Трите]: *triṣv... ṛtáṃ... ánṛtam... pratnā́... ā́hutir* и под.). Этих совпадений, включая сюда и тождество имени, достаточно, чтобы в образе мифического риши в колодце видеть продолжение и воплощение Триты Аптьи, одно из вечных возвращений персонажа с той же общей функцией соединения бездны и неба, поисков и осуществления перехода от бездны к небу, от природного к божественному, от прошлого к будущему, от несправедливого к справедливому. Но эта функция в поколении и во время риши Триты реализуется совсем иначе, чем в «первоначальное» время Триты Аптьи. Тогда Трита расчленил демона Вритра по суставам (*víparvam*), — сам или помогая Индре, — и тем способствовал прекращению зла, ужаса (обуженности) и началу процветания, относящегося скорее к телу и душе, чем к духу. Для риши Триты, когда он оказался в кризисном состоянии, проблема

спасения выглядит иначе. В гимне нет ни слова о том, каким образом Трита оказался в беде и кто виноват в этом, потому что это теперь не так важно или даже вовсе не важно. Все сложности перенесены в сознание самого риши, его волнует вопрос: что справедливо, а что несправедливо? (*kád va ṛtáṃ kád ánṛtaṃ*), чтó есть поддержка справедливого, каково соотношение жертвы и воздаяния (*Я спрашиваю о* [*моей*] *последней жертве. Пусть объяснит это вестник* [*богов*]: *Куда ушло* [*мое*] *прежнее благочестивое* [*деяние*]? *Кто теперь уносит его* [*от меня*]?). По-видимому, эти раздумья приводят риши к мысленной жертве, благодаря которой Брихаспати и спасает его из беды. Не исключено, что это один из ранних примеров осознания независимости жертвы от прошлого зла и будущего блага, понимания ее как самодовлеющей ценности, для которой мы вольны выбирать соответствующую форму (в частности, и не предусмотренную правилами и обычаем). Трита спасен, хотя у него по-прежнему нет сына и род его может иссякнуть. Но сейчас он полагает — так можно думать — спасение не в сыне, не в победе, не в традиционной жертве: есть нечто, чего не видят смертные, но чего не могут обойти и боги (I, 105, 16). Такая трактовка является несомненным вкладом ведийской религиозной мысли в старую схему: дальнейшее развитие этих идей составило содержание позднейших направлений индийской религии и умозрения.

Но у этой схемы есть и прошлое, о котором до сих пор существуют лишь самые смутные представления. Источниками для реконструкции служат некоторые фрагменты из Брахман (ср. Jaim.-Br. I, 184), Махабхараты (IX, 36, 8 и сл.) и т. д. (ср. также Śāṭyāyanaka, Yaska IV, 6. Nītimañjarī и под.), по которым вырисовывается ядро сюжета: существование трех братьев, рожденных из золы от жертвоприношений, брошенной Агни в воду (огонь-вода), по имени *Ekata*, *Dvita*, *Trita*, т. е. ʻПервыйʼ, ʻВторойʼ, ʻТретийʼ (лингвистические детали требуют частичных уточнений), и объединенных фамильным названием *Āptyās* ʻВодяныеʼ; предательский поступок двух старших братьев по отношению к младшему (Трита), брошенному ими в колодец; спасение Триты с чьей-нибудь помощью. Некоторые узлы восстанавливаемой схемы подтверждаются и данными Ригведы (ср. *Триты* в VI, 44, 23, видимо, понимаемые как Трита и его братья; *tritā́ya ca dvitā́ya… duṣvápnyam vaha…* VIII, 47, 16 ʻк Трите и к Двите унеси дурной сонʼ, ср. *Ekata* в Vāj.-Saṁh. и под.). Древне- и среднеиранские данные существенно уточняют сюжет: ср., с одной стороны, *Θrita* — первый человек, приготовивший напиток хаому (сому), *Aθwya* — отец *Θraētaona* (тот же корень, что и в *Θrita*), т р е т ь е г о из братьев, предавших его, победителя трехглавого дракона *Aži Dahāka* (ʻЗмея Огненногоʼ), ср. участие вед. Триты в поединке с драконом Вритрой. Ср. в «Шах-наме» такие мотивы, как преследование Атбина, отца Феридуна (= авест. *Oraētaona*, ср.-перс. *Frētōn*, н.-перс. *Farēdūn*), драконом, скитание в пустыне и обречение

на смерть, женитьба дракона Аждахи (*Aždahā* = авест. *Aži Dahāka*) на сестрах Джамшеда (*Jamšēd* = авест. *Yima Xšaēta*), испытание Феридуном сыновей и под. Эти мотивы не только восполняют лакуны в праведийской схеме, но и позволяют ее достаточно непосредственно связать с русскими сказками типа Аарне № 301: о трех братьях, младший из которых, называемый, в частности, *Иван Третéй*, *Третьяк* (ср. *Trita*) или *Иван Водович* (ср. *Āptya*), был предательски брошен (оставлен) братьями в яме, колодце, дыре, на том свете и т. д., когда они отправились на поиски исчезнувшей царевны. Ср. совпадения имен в том же сюжете: *Ветер*, *Вихорь* и иранск. *Vāta*, первое воплощение бога *Vṛθragna* (собств., ʽубийца Вритрыʼ, ср. *Трита* как убийца Вритры), *Ворон Воронович* и иранск. *vāragna* ʽптицаʼ как второе воплощение бога *Vṛθragna* и т. д. Мотив русской сказки «добывание живой (или сильной) воды на том свете (в колодце, яме) и вынесение ее на этот свет» сопоставим с мотивом приготовления сомы-хаомы и даром наделения долгой жизнью, приписываемым Трите (ср. Яджурведа), а мотив спасения Ивана Водовича (высокое дерево, иногда дуб, напоминающее мировое дерево или *брахман*, ср. птенцов в гнезде и т. п., орел-спаситель, золотое яйцо и т. д.) может дать повод для сравнения с мотивом спасения Триты из колодца с помощью «Господина Брахмана» — Брихаспати (он же связан с колодцем и иным образом, II, 24, 4; ср. также *Kutsa*, *Tugra* и *Apāṃ Napāt*). Тем более распространяется сходство и на мотив поединка Ивана Водовича с трехглавым Огненным Змием. Сравнение с др.-греч. Τρῑ́των (ср. также τρίτος), иллир. *Trita — nerus* (*Tritanus*, *Tritano*), др.-ирл. *triath* (Gen. *trethan*) ʽмореʼ вносит важные коррективы в схему: прежде всего обнаруживает независимость ее от сюжета сказки о трех братьях.

История библейского Иосифа (отрасль плодоносного дерева над источником. 49, 22), благословенного небом свыше и бездной долу (49, 25), младшего из братьев (исключая оставшегося дома Вениамина), брошенного ими в колодец, спасенного и затем п р о с т и в ш е г о и спасшего братьев и весь свой народ, в ее главных чертах удивительно схожа с историей ведийского Триты (из деталей ср. сновидческие способности Иосифа при том, что к Трите отсылаются дурные сны, и ощущение живой связи с поколениями предков как у Иосифа, так и у Триты). В основе обеих историй — общая схема. Потребность же в ее периодическом воспроизведении с перекодировкой на язык данной эпохи объясняется не просто интересом к прошлому, а необходимостью включения его в актуальное настоящее на пути к будущему, заранее сознающему, что и оно некогда станет прошлым, и поэтому с благоволением к нему относящемуся.

1973

ПРЕДИСЛОВИЕ К КНИГЕ О. Н. ТРУБАЧЕВА «INDOARICA В СЕВЕРНОМ ПРИЧЕРНОМОРЬЕ»

Книга О. Н. Трубачева — весьма важное событие в науке. Главный объект книги — язык, доселе остававшийся неизвестным, но присутствовавший в качестве неопознанных следов в других языках. Опознан этот язык автором книги, и — парадоксально — с помощью самого этого языка, и, значит, язык-объект открыт с помощью того же языка-средства, инструмента. Но для такого открытия-реконструкции нужно было еще до всего этого обладать двумя необходимыми качествами — глубокой проницательностью, учитывающей все, что может относиться к этноязыковой истории соответствующего ареала, и выдающейся интуицией. И то и другое у автора было. И еще нужны были трудолюбие, жесткая последовательность и исследовательский оптимизм, чтобы буквально по крупицам создать полноценную картину далекого прошлого с той степенью густоты, подробности, которая позволяет с уверенностью сказать — цель достигнута, открытие состоялось.

Говоря вкратце, открытие состоит в том, что на территории южной части Восточно-Европейской равнины обнаружено присутствие одной из ранних форм и н д о а р и й с к о г о языка и, следовательно, соответствующего этноса. Границы ареала, в котором отмечены следы этого языка, — от Северного Кавказа на востоке до Закарпатья, Дакии и Трансильвании на западе. До сих пор индоарийский язык в его архаичной форме был известен по текстам, созданным в Индии и на подступах к ней с запада, с одной стороны, и по реликтам языка индоариев, обнаруженным на Ближнем Востоке в митаннийском локусе, с другой. Теперь же восстановлен третий, «западный», локус индоарийского языка, и тем самым намечена в общем виде та цепочка индоарийских локусов, которая приглашает к раздумью и к реконструкции дальнейших передвижений индоариев. Язык «причерноморских» индоариев позволя-

ет углубить ведийско-санскритскую перспективу и поставить в повестку дня вопрос об остающейся невидимой части «причерноморского» индоарийского, точкой отсчета и контроля которого являются все-таки исключительно ведийско-санскритские (существенно реже — пракритские) данные.

Открытие языка «причерноморских» ариев не только углубляет наши представления о древнейшем этапе истории и диалектологии этой индоевропейской ветви, но имеет и прямое отношение к реконструкции картины позднеиндоевропейского диалектного членения, привязанной к определенному новооткрытому ареалу.

Очень важно, что в книге более конкретно выявлены связи и различия, существовавшие между смежными в пространстве индоарийской и иранской идиомами и взаимопроникновение следов одной из них в другую. Но языковые связи в этом ареале не исчерпываются этими двумя ближайшеродственными языками. Автор убедительно показывает и другие связи языка причерноморских ариев — с северокавказскими, тюркскими и даже раннеславянскими. Языковая панорама рассматриваемого ареала приобретает не только новый объект, но и всю совокупность связей с другими ее объектами.

Язык и его данные самодовлеющи, но они не замыкаются на самих себе и отсылают к знаниям иного — этноса, пространства и времени, культуры — как материальной, так и духовной (ср. предметный и семантический индексы в конце книги), условий обитания, одним словом, природных и сотворенных культурой (мир вещей и занятий, «сделанного»), наконец (хотя и в общих чертах), истории места сего, отвоеванного у того, что еще вчера было темной предысторией. Не приходится говорить и о том, что язык не забывает самого себя: сегодня наши знания о синхроническом и диахроническом аспектах языковой истории Северного Причерноморья существенно возросли. Этимологический словарь «причерноморского» индоарийского языка занимает более 130 страниц и включает в себя сотни слов, что является вполне достаточным основанием, чтобы судить о лексике, семантике, словосложении, отчасти и о фонетике новооткрытого языка.

В результате теперь есть все основания утверждать, что «причерноморский» индоарийский — уверенно и недвусмысленно заявляющая о себе реальность, и этого не отменяют отдельные случаи, которые вызывают сомнения, с которыми можно было бы поспорить или даже предложить новые варианты объяснения. В таких сложных первопроходческих исследованиях некое количество «нелучших» решений или ошибок запрограммировано, и стопроцентная правильность скорее вызывала бы сомнения и подозрения. То, что ряд специалистов встретил предыдущие работы О. Н. Трубачева в этой области сдержанно или настороженно, объясняется, конечно, столь неожиданным прорывом в новое пространство, с одной стороны, и инерцией мыш-

ления, неохотно расстающегося с привычными представлениями (или даже с отсутствием их) и не поспевающего за новым — тем более за ситуацией, когда из пустоты (как видим, мнимой) возникает нечто столь значительное, с другой стороны.

Говорить о достоинствах книги О. Н. Трубачева — ее фундаментальности, исключительном богатстве материала и использованной литературы (более шестисот позиций), поразительной изобретательности автора и филигранности его анализов, важности и полновесности его выводов и т. п. — не приходится. И все-таки один аспект книги нельзя не отметить особо: удивительное умение прозревать искомое «индоарийское» в греческой, латинской, северокавказской, тюркской, славянской «упаковках» и эффективное использование того орудия, которым является семантическая типология, оказывающаяся в ряде случаев настолько устойчивой, что семантическая структура переживает даже полную смену языков. Методологический опыт, явленный в этой книге, имеет и самоценное значение.

Итак, в книге этноязыковой и культурной истории Северного Причерноморья перевернута еще одна страница, и мы вчитываемся в страницу новооткрытую.

1999

ДРЕВНЕИРАНСКИЙ ЯЗЫК.
ИРАНСКОЕ НАСЛЕДИЕ
В СОСЕДНИХ ЯЗЫКАХ

К ТОЛКОВАНИЮ ОДНОГО ДРЕВНЕПЕРСИДСКОГО СЛОВА

Памяти Э. Бенвениста

Др.-перс. *avarada* принадлежит к числу ἅπαξ λεγόμενα. Единственный известный контекст — Накши-Рустамская надпись *a* (NRa) Дария I: ⟨…⟩ *paθim* | *tyām rāstām mā* | *a v a r a d a* ⟨…⟩ NRa (58—)60 [1]. Этот фрагмент всеми специалистами толковался (в отношении *avarada*) в принципе одинаково — «не оставляй (не уклоняйся с) истинного пути» [2]. Так же согласно принималось и этимологическое объяснение др.-перс. *rad-* из др.-иран. **raźh-* (и далее к и.-е. **reg'h-*), чему соответствовали бы др.-инд. *ráha-* ʽскрытность, уединенность, секретность' (ср. *raha-sū́-*), *rahita-*, *rahasyá-* и т. п., авест. *razah-* [3], ср.-перс. *rāz* (ср. арамейское заимствование *rāz-ā*), согд. *r'zh* ʽsecret', новоперс. *rāz* и т. п. [4] Следовательно, противопоставление др.-перс. *rad-* : авест. *razah-* интерпретировалось так же, как и другие случаи, в которых др.-перс. *d* соответствует авест. *z* (ср. др.-перс. *daušta-* ʽдруг': авест. *zaoš-*, др.-перс. *draya-* ʽморе': авест. *zrayah-* и т. п.) или — применительно к среднеиранскому — юго-зап. *d* при сев.-вост. *z* [5]. Тем не менее серьезные основания для подобного этимологического объяснения отсутствуют. Отсюда недавняя попытка вообще снять проблему др.-перс. *avarada*, заменив ее проблемой интерпретации *avahar*[*da*] в Бех. II, 94 [6], с чем, как будет показано ниже, трудно согласиться.

Излагаемые здесь соображения имеют своим источником, во-первых, результаты анализа ведийского соответствия др.-перс. *rad-* и, во-вторых, данные иранских языков, относящиеся к истории слов этого корня. Как известно, вед. *rad-* составляет проблему и в экзегетическом, и в этимологическом плане. Основная сложность заключается, несомненно, в том, что значения, постулируемые как основные (ʽbeissen', ʽnagen'; ʽzerbeissen', ʽzermalmen'; ʽeröff-

nen', 'bahnen'; 'mitteilen', ср. словарь Грассмана), лишь в незначительной степени могут быть удовлетворительно использованы при толковании соответствующих мест в «Ригведе». Поэтому у Гельднера слова с корнем *rad-* переводятся как 'furchen'; '(jemandem etwas) zukommen lassen', 'bringen'; 'gewähren'; 'zuführen'; 'bahnen'; 'vorzeichnen' при том, что в «Атхарваведе» те же слова трактуются иначе (ср. XI, 10, 8: *āmā́do gṛ́dhrāḥ kúṇape r a d a n t ā m* 'Пусть сыроядцы-стервятники в г р ы з а ю т с я в человеческую мертвечину' [7]. Таким образом, оказывается, что отдельные употребления вед. *rad-* столь различны (если верить переводам и толкованиям), что не удается сохранить семантическое единство этого глагола. Однако внимательное изучение контекстов показывает, что положение не столь пессимистично. Дело в том, что в «Ригведе» во всех достоверных случаях при корне *rad-* выступают в качестве прямого объекта или обозначения п у т и (причем чаще всего *path-/panth-*), или обозначения д а р о в (в общем виде). Это наблюдение важно в том отношении, что в «Ригведе» путь и дары (богатство) постоянно и неслучайно связываются в многочисленных контекстах. Не раз говорится о п у т и для жизни, п у т и бессмертия, п у т и, богатом потомством и скотом; особенно характерна эта связь при обращении к Пушану, господину дорог (*páthas pati*), и отчасти к Индре. Путь рассматривался как выход из страшного, хаосу причастного *aṃhas'*а в *urú loká*, мир космической организации, обеспечивающий человеку возможность жизни. Поэтому тема з н а н и я пути, просьбы к богам об о т к р ы т и и, у к а з а н и и, н а х о ж д е н и и его столь же актуальны, как и просьбы о дарах. В упомянутой выше работе и было как раз показано, что в подавляющем большинстве (если не во всех) контекстов «Ригведы» *rad-* следует понимать как 'открывать, указывать, находить' (и в прямом конкретном смысле и в переносном — 'делать известным'). Этот круг значений весьма близко соприкасается со значением 'родить' ('создавать, творить'), передаваемым обычно глаголом *jan-* [8]. Учитывая этимологическую связь вед. *rad-* с лит. *ràsti* (*randũ, radaũ*), лтш. *rast* 'находить' (ср. лит. *ràstis* 'стать, появиться, возникнуть', лтш. *rasties* — то же), во-первых, лит. *ródyti*, лтш. *rãdît* 'указывать, показывать', во-вторых, и слав. *roditi*, лтш. *radît* 'породить' (ср. лтш. *rads* 'родственник', *rasma* 'урожай' < **radsma*; слав. *rodъ*, русск. *урожай*, укр. *урода* и др.), в-третьих, — приходится констатировать два весьма существенных положения. П е р в о е — в индоевропейских языках слова данного корня обнаруживают три ряда значений: 'рождать', 'знать' ('открывать, находить') и 'производить определенное техническое действие на поверхности' (конкретнее см. ниже); сочетание именно этих значений в словах одного корня находит многочисленные бесспорные типологические параллели [9]. В т о р о е — реконструируется наличие двух основ (с инфиксом и без него) от слов с этим корнем (ср. балт. *rad-* :

rand- и др.). Помня об этом, можно снова обратиться к корню *rad-* в индоиранских языках, указав прежде всего остававшиеся несколько в тени технические употребления. Ср. ср.-перс. *randītan*, новоперс. *rändīδän* ʽскоблить, стругать, гладить’; курд. *renin*, белудж. *randag*, *randaγ* ʽчесать’, ишкаш. *rondьd* / *růst*, *rondůk* ʽскрести, выскребать’, ягноб. *ránta*, *ránna*, *rantak* ʽмести, подметать, выбирать’; осет. *rændun, rænston* ʽгладить, катать’ и др. (ср. также названия рубанка, скребка, струга, терки, резака, каталки, гладилки и т. п. в иранских языках: новоперс. *rände*, тадж. *randa*, шугн. *randā́*, пушту *rīndá*, курд. *r’ьndә́* [ср. *r’ьndә́ kъrь́n* ʽстрогать рубанком’], осет. *rændæn* и др.). В индоарийских языках формы с *-n-* гораздо малочисленнее, но весьма важны в семантическом аспекте, ср. пандж. *rand* ʽпуть, дорога’, синдхи *randu* — то же (и еще — разрез или отверстие в металле для его проверки) в соотнесении с ведийскими сочетаниями *rad-* + *panth-* / *path-* и другие названия пути. Характерно, что и в индоиранских языках удается восстановить пару **rad-* : **rand-* (иногда даже в пределах одного языка, ср. белудж. *radag*, *raбag* : *randag* и т. п.) [10], откуда и естественное предположение о близости с седьмым классом глаголов (или с рядом глаголов шестого класса) у древнеиндийских грамматиков.

В свете сказанного можно снова обратиться к др.-перс. *ava* + *rad-* и высказать предположение, что здесь речь идет об индоиран. **rad-*, отражения которого указывались для ведийского и для более поздних иранских и индийских языков. По-видимому, не вызывает сомнения мысль о том, что др.-перс. *paθim* + *rad-* в точности соответствует вед. *panthām* + *rad-* (или даже **pathim* + *rad-*). Если это так, то следует упомянуть о язгул. *raδ* [11] : *růst*, вахан. *rәδ* : *rәn*, а также шугн. *ricúts*, рушан. *racóst*, сарык. *racь́st* со значением ʽубежал’ (в трех последних словах аффриката *c* объясняется как результат перестановки префикса: *s* > *c* после согласной), ср. авест. **(u)s-rasta-* (к **rad-* [12]). Отсюда напрашивается объяснение др.-перс. *mā avarada* как ʽне беги (праведного пути), не сходи (с него)» и т. п. [13] Следовательно, суть дела можно представить таким образом, что глагол *rad-* и связанное с ним в качестве прямого объекта имя как бы обмениваются семантическими множителями (или допускают их перераспределение по элементам синтагмы); ср. пандж. *rand*, синдхи *randu* ʽпуть’ (при *path-*/*panth-* с тем же значением и частым употреблением с *rad-*) или др.-перс. *rad-*, шугн. *ricū́st* и т. д., ʽбежать’ (при *path-*/*panth-* ʽместо’ + ʽдвижение’), с одной стороны, и приобретение словом, обозначающим ʽпуть’, смыслов, связанных с поиском, открытием, узнаванием, рождением (как в *rad-*), с другой стороны. Впрочем, значение ʽбежать’ могло возникнуть и из соотношения семантических элементов в самом глаголе *rad-*, ср. белудж. *randag* ʽчесать’, новоперс. *rändīδän* ʽскоблить’ и др. при русск. *чесать*, *драть*, *удрать*, *драпать*, *рваться*, *оторваться*, *ре-*

зать и т. д. в значении ʽбегать’ (обычно с экспрессивным оттенком). Учитывая семантические переходы этого рода, правдоподобно считать, что и глаголы типа шугн. *pirū́st*, рушан. *paróst*, бартанг. *parō̄st* ʽразорвался’, дающие основание для реконструкции др.-иран. **pati-rasta-* от **rad-*, также относятся к анализируемому здесь индо-иран. **rad-* [из типологических параллелей, приуроченных к тому же самому корню, ср. лат. *rādō* «пробегаю» (*freta sicco passu*) при обычном ʽскоблю, стригу, царапаю’ и т. п., ср. еще *rōdō* ʽгрызу’].

Необходимо подчеркнуть, что при всем многообразии контекстуальных значений *rad-* в индо-иранских языках они легко сводятся к основному инварианту. Кроме того, можно высказать предположение, что этот глагол принадлежит к тому слою лексики индо-иранского (или даже индоевропейского) «поэтического» языка, слова которого характеризовались исключительно большой валентностью в приобретении новых смыслов в тексте (ср. Веды) и часто вступали в игру с фонически сходными последовательностями. В этой связи следует обратить внимание на весьма высокий уровень звуковой организации исследуемой фразы *paθim tyām rāstām mā avarada mā stabava*, в которой выделяются упорядоченные цепи […] *θim tyām* […] *tām* […] *da* […] *ta*; […] *rā* […] *ra* […];[…] *va* […] *da* […] *ta* […] *va* (почти зеркальное отношение); […] *im* […] *ām* […] *ām mā* […] *mā* и т. п. [14] Как несомненный архаизм, напоминающий формулу, выглядит и само сочетание *rad-* с *paθim rāstām* (ср. *r ā s tām* […] *a v a r a d a*), особенно если учесть исключительное развитие именно в иранской традиции противопоставления и с т и н н о г о и л о ж н о г о (ахеменидские данные имеют в этом отношении исключительное значение). Впрочем, понятие прямого, истинного, праведного пути (ср. лат. *recta via* и т. п.) как антипода кривого, ложного, неправедного пути находит параллели в еще более древнюю эпоху [15]. Такая одновременная перекрестная игра на фоническом и смысловом уровнях характеризует не только разбираемый фрагмент, но и многие другие места в ахеменидских надписях. Несомненно, что эта особенность в данном случае должна рассматриваться как черта мифопоэтического стиля. Древнеперсидские тексты сохраняют в качестве архаизма и другие особенности этого стиля, включая общие схемы и отдельные составляющие их блоки. Например, в надписях в свернутом виде содержится указание на последовательность этапов творения — в космическом и социально-историческом плане (причем в первом ведущая роль принадлежит Ахурамазде, во втором — царю, от чьего имени составлена надпись, а сами действия царя — чисто конструктивные или лишь восстановительные — понимаются как аналог первоначальным деяниям Творца в его преодолении Хаоса). Ср. воспроизводимую постоянно схему [16] типа: «Великий бог Ахурамазда, который создал эту з е м л ю, который создал то н е б о, который создал ч е л о в е к а, который создал б л а г о д е н с т в и е для человека, который поставил

(имярек царя) ц а р е м 〈…〉» (ср. NRa, 1—6 и др.). Возведение царя отмечает рубеж между космическим и социально-историческим, хотя нередко в свернутом и преобразованном виде перечень продолжается как своего рода rite de passage — «Он мне это ц а р с т в о пожаловал, великое, (изобилующее) добрыми к о н я м и (и) добрыми м у ж а м и» [〈…〉 *haumaiy ima xšaθram frābara tya vazarkam tya u*(*vaspa*)*m ūma* (*rti*) *yam*. Dar. Sus. 10—12]. Наконец, далее следуют обычно уже чисто «исторические» схемы — в р е м е н н ы́ е (последовательность царей в восходящем порядке) [17] и п р о с т р а н с т в е н н ы е (перечисление стран) [18], хотя нередко они скрепляются набором старых семантических противопоставлений (плохое — хорошее, смерть — жизнь и т. д. [19]) или божественной триадой (Ахурамазда — Анахита — Митра) [20]. Вместе с тем указываются и некоторые правила перехода, построенные по градуальному принципу; ср. пространственный аспект: я — м о й д о м — с т р а н а [*mām Auramazdā pātuv hacā gastā utam ayi viθam utā imam dahyāvam* (XP. 57—59) ‘Да хранит м е н я Ахурамазда от (всякой) скверны, и м о й д о м, и эту с т р а н у’, с намеком на социальное членение], или морально-нравственный аспект: м ы с л ь — с л о в о — д е л о (вся триада, засвидетельствованная сходными показаниями древнеиндийской, авестийской и древнегреческой традиций, восстанавливается для древнеперсидского лишь по частям). Но суть, разумеется, не столько в сохранении этих неоценимых переживаний мифопоэтической эпохи в то время, когда уже было создано ахеменидское государство, сколько в том, к а к и м о б р а з о м и с к а к о й ц е л ь ю эти архаичные элементы компоновались в древнеперсидских надписях, являющихся одним из первых и важных подступов к созданию иранского варианта и с т о р и о с о ф с к и х описаний [21]. Но об этом — в другом месте.

П р и м е ч а н и я

[1] Прежде некоторые исследователи полагали, что этот же глагол содержится в Бех. II, 94, читавшемся тогда *vištāspah* 〈…〉 *avam kārah avārada*; см. *Ch. Bartholomae.* Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904: 1505. В дальнейшем ошибка была исправлена.

[2] Ср., напр.: «vom gebahnten Pfad weich nicht ab» (Ch. Bartholomae), «do not leave the true path» (H. C. Tolman), «ne laisse pas» (A. Meillet), «weiche (nicht) ab von (verlaß [nicht]) (W. Hinz), «do not leave the right path» (R. G. Kent), «verlasse nicht!» (W. Brandenstein, M. Mayrhofer) и т. п.

[3] Впрочем, это слово сопоставляют и с др.-инд. *rájas* ‘пространство, небеса’, *rájasī* ‘небо и земля’ (двойств. ч.).

[4] Труднее сказать, относится ли сюда же парф. *rwštg* ‘secretly (?)’ (ср. *W. B. Henning* // Bulletin of the School of Oriental Studies. Vol. 9. 1937: 87: **rašta*-).

[5] См. *A. Meillet.* Grammaire du vieux-perse. Paris, 1931: 77, 113. Р. Г. Кент. принимающий ту же этимологию, допускает и альтернативное объяснение — из и.-евр. **redh-*, ср. новоперс. *rähäδ* и др.; см. *R. G. Kent.* Old Persian. Grammar. Texts. Lexicon. New Haven, 1950: 205.

[6] Ср. *W. Brandenstein, M. Mayrhofer.* Handbuch des Altpersische. Wiesbaden, 1964: 141. Авторы готовы допустить (при предположении, что *avahar*[*da*] объяснено ими правильно), что в др.-перс. есть лишь один глагол со значением ʽоставлятьʼ. В этом случае *ʼ-v-r-d* должно интерпретироваться как *ava-hrad-ah*, ср. вед. *ava-sarj-* (при др.-инд. *sraj-*). Из последних работ см.: *W. Wüst.* Altpersische Studien. Sprach- und kulturgeschichtliche Beiträge zum Glossar der Achämeniden-Inschriften. München, 1966: 258 u. a.; *M. Mayrhofer.* Das Altpersische seit 1964 // W. B. Henning Memorial Volume. 1970: 287.

[7] Впрочем, и в «Ригведе» есть ряд контекстов, дающих основание близким образом толковать *rad-*; ср. I, 166, 6, где кровавозубая (*krívir-datī*) стрела-молния (*didyúd*) *rádati*; ср. также др.-инд. *rada-*, *radana* ʽзуб (т. е. грызущий, гложущий); клык; бивень (у слона)ʼ или толкование комментаторами *radita* в «Атхарваведе» (XI, 9, 7) как *dantāir vilekhane khādane sati*, т. е. ʽраздирание зубами, когда речь идет об откусыванииʼ.

[8] Интересны две детали — сочетание с *jan-* не только слов, обозначающих богов, людей, животных, но и названий пути, жертвы, молитвы и т. п. (ср. *ajanad* ⟨…⟩ *gātum*, RV III, 31, 15; sc. путь неба), и игра, построенная на звуковой близости глаголов *jan-* ʽрождатьʼ и *jñā-* (*jān-*) ʽзнатьʼ [ср. *prá pathe patháṁ aja niṣṭa pū́ṣā* ⟨…⟩ *pra jānán* (RV X, 17, 6) ʽНа ведущем далеко пути путей родился Пушан ⟨…⟩, знающий (пути)ʼ и др., а также соответствующие примеры в «Упанишадах», буддийских текстах и т. д.]. Можно думать, что подобные сопоставления рождения (открывания) и знания (откровения) имеют и более глубокую основу.

[9] Ср. и.-евр. **gʼen-*, **gʼenə-*: 1) ʽрождатьʼ (др.-инд. *jánati*, авест. *zan-*, *zīzan-*, лат. *genō*, др.-греч. ἐγένοντο и т. п.); 2) ʽзнатьʼ (др.-инд. *jñā-*, *jānā́ti*, авест. *–zānənti*, лат. [*g*]*nōscō*, др.-греч. γιγνώσκω, гот. *kunnan*, лит. *žinóti*, слав. *znati*, тохар. A *knān-* и т. п.); 3) обозначение разных, преимущественно острых (или твердых) и выступающих частей тела (ʽколеноʼ, ʽпозвоночникʼ, ʽподбородокʼ, ʽзубʼ и т. д.), что позволяет думать и о соответствующем действии (др.-инд. *jā́nu*, др.-греч. γόνυ, лат. *genu*, хеттск. *genu-*, тохар. A *kanweṁ*, тохар. B *keni* (*ne*), гот. *kniu* и т. д.; др.-инд. *hanu-*, гот. *kinnus*, лат. *gena*, др.-греч. γένυς, лит. *žándas*; польск. *wznak*; слав. *zǫbъ*, лит. *žam̃bas*, др.-греч. γόμφος, др.-инд. *jámbha-*, алб. *dhëmb*, тохар. A. *kam*, др.-исл. *kambr* и т. п.; ср. слав. *zębǫ* ʽdilacerōʼ, др.-инд. *jambháy-*, авест. *zembay-* ʽдробитьʼ и т. п.). Подробно см.: *О. Н. Трубачев.* История славянских терминов родства… М., 1959: 148 и сл. Ср. также древнегерманский обычай сажания на колени (др.-исл. *setja í kné*) в знак усыновления, включения в свой род (*knésetja* ʽусыновлятьʼ, *knésetningr* ʽприемный сынʼ). См. *M. Cahen.* ʽGenouʼ, ʽadoptionʼ et ʽparentéʼ en germanique // Bulletin de la Société de Linguistique de Paris. T. 27. 1926: 56—57.

[10] Среди безинфиксных форм ср. такие любопытные в семантическом отношении, как кхов. *roγ* ʽборозда, зарубка, надрез, трещина, узкая тропинка в горахʼ и т. д. (ср. йидга *roγ* ʽкозья тропинкаʼ), ория *raï* ʽдлинный узкий канал для протока воды с более высокого уровняʼ (ср. *raï kāṭibā* ʽпросверлить [провести] каналʼ), что, очевидно, дает основание для реконструкции **radaka-*; см. *R. L. Turner.* A Comparative Dictio-

nary of the Indo-Aryan Languages. Vol. I. L., 1969: 614 (не относятся ли сюда же буруш. и верш. *rʌt* ʽгладкая поверхность, плоскость, уровень’, если их трактовать как заимствования? Ср. шина *rʌt* — то же), может быть, и ормури *râī* ʽдорога’, *râī kam* ʽя отсылаю (прогоняю)’ и др. Весьма примечательно, что сходные филиации значений знакомы и глаголу франц. *tracer* (и его производным), которым Л. Рену переводит многие случаи употребления *rad-* в «Ригведе» (ср. вульг.-лат. **tractiare* от лат. *tractus*; ср. итал. *tráccia* ʽтропа, трасса’, *in tráccia di…* ʽв поисках…’, а также поздние заимствования нем. *Trakt*, русск. *тракт* и др.).

[11] Ср. к значению употребление в парных глаголах: язгул. *az barói tú-da dər pəx̌tá r ə δ í n - a b a d í n* ʽиз-за тебя я убегаю (букв. «убегаю и ухожу») на склон горы’; см. *Д. И. Эдельман.* Язгулямский язык. М., 1966: 59. Между прочим, в ахеменидских надписях встречаются случаи, несколько напоминающие такую парность, ср.: *pasāva hauv Vahyazdāta hadā kamnaibiš asabāribuš a m u θ a   a š i y a v a Paišyāuvādām* (Beh. III, 41—42). ʽЗатем В. с немногими всадниками б е ж а л - п р и б ы л в П.’ (ср. Beh. II, 1—3: [*pasā*]*va Nadintabaira hadā kamnaibiš asabāribiš a* [*m u θ a Bāb*] *— irum a š i y a v a* 〈…〉).

[12] См. *В. С. Соколова.* Генетические отношения язгулямского языка и шугнанской языковой группы. Л., 1967: 26.

[13] Такому пониманию, естественно, отвечает и семантика префикса *ava-* ʽниз, с-’; см. *A. Meillet.* Указ. соч.: 143—144; *W. Hinz.* Altpersischer Wortschatz. Leipzig, 1942: 65; *R. G. Kent.* Указ соч.: 172; *W. Brandenstein*, *M. Mayrhofer.* Указ. соч.: 108—109 и др. Ср. также *ava-* с глаголами *ar-*, *kan-*, *gam-*, *jan-* (и *ā-jan-*), *stā-* и *hard-*.

[14] Ср. вхождение этого глагола в игру в ведийском: *tā́vad uṣo rā́dho asmábhyaṃ rāsva yā́vat stotṛ́bhyo á r a d o gṛṇānā́* (RV VII, 79, 4) ʽДай нам, о Ушас, столько добычи, сколько ты, хвалимая, певцам открыла (указала)’ (*… ad … r ā dho … r ā sva … at … tot … á r a d o*), где *rāsva* ʽдай’ (от *rā-*) перекликается с ведийскими контекстуальными значениями *rad-* ʽдать’ (т. е. «сделать так, чтоб было, возникло»); не исключено, что сюда же нужно отнести и вахан. *rə̆̄nd-* : *ratt-* и т. п. в значении ʽдать’; о глаголе см.: *G. Morgenstierne.* Indo-Iranian Frontier Languages. Vol. II. Oslo, 1938: 537 (ср. *yupk rə̆̄nd* ʽgive water’ при **ap- + rad-*). Выше уже приводилось язгул. *rəδ í n-abad í n*).

[15] Ср. др.-перс. *rāsta-* (ср. *aršta-*, *arštā-* с другой ступенью вокализма, как и авест. *arštāt-* — наименование богини честности), авест. *rāšta-*, лат. *rectus*, гот. *raihts*; см. о них: *É. Benveniste.* Le vocabulaire des institutions indo-enropéennes. T. 2. P., 1969: 14. В отдельных иранских языках складывались еще более благоприятные условия для игры этими словами; ср. ишкаш. *rā̊st*, *rō̊st* при основе прош. вр. от *rond-* ʽскрести’ — *rů̄st* (**rad-*, **rand-*). В других языках сохраняется семантическая связь прилагательного ʽистинный, праведный’ с существительным ʽпуть’. Ср., напр., парф. *kym* (*rz*) *wr krynd* [*yh̲ o*] | 〈…〉 *pd hw pnd’n o* 〈…〉 (Angad Rōšnān IIIa, 2ab) ʽWho shall make s t r a i g h t for me 〈…〉 by that p a t h’ [ср. там же, IIIa, 1ab, где говорится о п у т и (*pnd’n*) для спасения]; ср. также [’]*(b)xrwsynd u pdwnynd o | (’w) d’dbr r’š t y g r* (Huwīdagman Va, 2ab) ʽThey shriek and implore the r i g h t e o u s Judge 〈…〉’. См. *M. Boyce.* The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian. L.—N. Y.—Toronto, 1954 (ср. также *r’štyft* ʽправедность’). Ср. также хорезмск. *RCŠ(N)-pnd’k: rāh-i r ā s t yāfta*; см. *D. N. Mackenzie.* The Khwarezmian Glossary. I // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. Vol. 33. 1970: 553—554.

[16] В более чистом виде ср. такие схемы в ряде среднеиранских текстов, где дается четкое членение этапов творения с введением нумерации и/или вопросо-ответной формы. Ср., напр., пехлевийский текст из «Rivayat», 52 с фрагментом ответа на вопрос: «⟨…⟩ во-первых (*fratom*), установить Небо (*āsmān*), во-вторых (*ditīkar*)? установить Землю (*damīk*), в-третьих (*sitīkar*), привести в движение Солнце (*xvaršēt*) ⟨…⟩, в-четвертых (*tasom*), привести в движение также и Луну (*māh*), в-пятых (*pančom*), привести в то же время в движение и звезды (*star*), в-шестых (*šašom*), злаки (*yortāk*), ⟨…⟩ в-девятых (*nahom*), создать младенца (*aškamb*) в лоне матери (*ʿmātar*) ⟨…⟩». Ср. сходные места и в «Bundahišn».

[17] Ср.: «Говорит Дарий царь: мой отец — Виштаспа, отец Виштаспы — Аршама, отец Аршамы — Ариарамна, отец Ариарамны — Чишпиш, отец Чишпиша — Ахемен ⟨…⟩ Поэтому мы называемся Ахеменидами ⟨…⟩ Говорит Дарий царь: восьмеро из моего рода были царями. Я — девятый (*navama*). Мы, девятеро, с давнего времени являемся царями» (Beh. I, 3—11). Интересно, что акцент делается на девяти, хотя список царей короче. В связи с этим стоит обратить внимание на обилие в надписях чисел, кратных девяти (как и семи, и трем).

[18] Ср. Beh. I, 14—17 и др.

[19] Ср.: *utā aniyašca āha tya duškartam akariy ava adam naibam akunavam* ⟨…⟩ (XP 41—43) ʽИ другое было, что делалось дурно. Я сделал, чтобы было хорошо’ («антидэвовская» надпись); ср. там же, 48 (*jīva utā marta* ⟨…⟩).

[20] Ср. Art. Ham. 5, или Art. Sus. *a* 4—5 (ср. восстановление по эламской версии).

[21] Об историософских идеях маздеизма и позднее — манихейства см.: *M. Molé.* Culte, mythe et cosmologie dans l’Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne. P., 1963; *H.-Ch. Puech.* Le Gnose et le Temps // Eranos-Jahrbuch. Bd. XX. 1951: 57—115, и др. Эти идеи (наряду с другими) легли как один из элементов, прошедших через влияние гносиса, в основание раннехристианской историософии.

1971

ОБ ОДНОМ ИРАНИЗМЕ В СЛАВЯНСКОМ: *BAZURITI*

Это слово, встречающееся в русских говорах, до сих пор не стало объектом изучения и тем более этимологического анализа. Вот несколько примеров: *базу́рить* ʻжить обманомʼ, ʻплутоватьʼ (пск., тверск.), *базу́рничать*, то же [1]; ср. *абазу́рить* (= *обазу́рить*), *абазу́риться* (= *обазу́риться*) [2]; *абазу́рить*, 1) ʻпривыкнутьʼ, 2) ʻпотерять стыдʼ, ʻобнаглетьʼ (*обазу́рефшый наро́т, обесты́дефшый*), 3) ʻвести распутную жизньʼ (*а фси абазу́рники, де́фки, ма́льцы*; *нет ма́так, ба́тяк, ани́ и абазу́рят*; *сваю́ во́лю вазьме́, пайде́ блядава́ть, и ма́лиц то́жы, то́льки ни называ́ют блядава́ть, а абазу́рить*), 4) ʻраспускатьʼ, ʻпортитьʼ (*са́мы* [люди] *себя́ убазу́рят*), 5) ʻжить обманомʼ, ʻобмануть', варианты: *базу́рить*, *обазу́рить*, *убазу́ритъ*; *абазу́риться* 1) ʻосвоитьсяʼ, ʻпривыкнутьʼ (*тут уж я бая́цца ня ста́ла, ка́к-та абазу́рилась, страх мяня́ пирста́л брать*; *спе́рва: — ни пайдём! — а тепе́ричка абазу́рились, папривы́кли*), 2) ʻстать своевольнымʼ, ʻраспуститьсяʼ (*де́ти типе́рь абазу́рились, ба́луюцца*), ʻпотерять стыдʼ, ʻобнаглетьʼ (*ани́ ужэ́ абазу́ряцца, им ужэ́ ня со́висна*...; *во, гаваря́т, абазу́рился, наха́льный зде́лался*), 3) ʻоблениться', ʻопуститьсяʼ (ср. *абазу́литься*), 4) ʻошибитьсяʼ, ʻобмануться', варианты: *обазу́риться*, *обозу́риться*, *убазу́риться*; *абазуре́ть*, то же, что и *абазу́рить*; ср. также: *абазу́рка*, *абазу́рник* 1) ʻупрямецʼ, ʻнеслухʼ (*а ты абазу́рник хи́трый!*), 2) ʻнахалʼ (*ах ты абазу́рник, ты што ж ду́маш, я тибе́ бык, што фсё за тибя́ буду де́лать?*), 3) ʻбезнравственный, распущенный человекʼ (*што абазу́рник, што мазу́рик, аль тряпло́, как хош*), 4) ʻопустившийся человекʼ, ʻлентяйʼ (*дурака́ па пахо́тки и глаза́м узна́е, а лентя́я, абазу́рника па адёжы, ве́чна на нём ря́сная руба́ха*), *абазу́рница, абазу́рничать* 1) ʻозорничатьʼ, 2) ʻжить обманомʼ, *абазу́рный* 1) ʻизбалованныйʼ, ʻсвоевольныйʼ, ʻупрямыйʼ (*абазу́рный тако́й, у́-у-у, ту́-у, чорт абазу́рный!*), 2) ʻтакой, где надувают, обманываютʼ (*абазу́рный*

гóрат) и др. [3]; *базýрить*, *базýрничатъ* (пск.) ʽпромышлять плутнямиʼ (Даль I, s. v. *базýлить*), *обазýрить*, *абазýрить* ʽпривыкнутьʼ; ʽобманутьʼ (Даль II, s. v. *обазýрить*) и др. О наличии соответствующего слова в белорусских говорах, может быть, свидетельствуют лит. *bazùrinti*, *išbazurinti* с общим значением ʽбаловатьʼ, ʽраспускатьʼ, ʽразвращатьʼ и под. (ср.: *mūsų mama mažesnius vaikus tik išbazùrino*; *ot iššibazurinęs — toki gardūs batviniai, ir nevalgo*; *tavo sūnus jau kap ožys iššibazùrinęs*) [4].

Отчетливо экспрессивный характер слова обусловил образование широкого круга формально близких лексем с более или менее рассредоточенными значениями (всегда, однако, с отрицательным оттенком); ср.:

базýлить 1) ʽбаловатьʼ, ʽнежитьʼ, ʽпотворствоватьʼ, 2) ʽшалитьʼ, ʽозорничатьʼ, ʽпроказитьʼ, 3) ʽработатьʼ (*встанешь часа в 3 ночи и базулишь до 10 утра, не вставая*), *базýлиться* ʽтешитьсяʼ, ʽзабавляться чем-либо, дав себе волюʼ, *базýла* ʽшалунʼ, ʽозорникʼ, ʽповесаʼ, *базýльник*, *базýльница*, *базýля*. СРНГ, вып. 1, 51; *абазýлитъ* ʽнадутьʼ, ʽобманутьʼ (вариант: *обазýлить*), *абазýлиться* 1) ʽвыйти из повиновенияʼ, 2) ʽраспуститьсяʼ, ʽоблениться'ʼ, 3) ʽсвоевольничатьʼ, 4) ʽобмануться', ʽошибитьсяʼ (вариант: *обазýлиться*); *абазýльный* ʽбалованныйʼ, ʽраспущенныйʼ. ПОС, вып. 1, 45—46; *базýлить* ʽбаловатьʼ, ʽизвадитьʼ, ʽдавать потачкуʼ, *базýлиться*, *базýльник*, *базýльница*, *базýла*; *обазýлить* ʽобазуритьʼ, ʽобманутьʼ, ʽобъегоритьʼ, *обазýлиться* ʽобмануться', ʽошибитьсяʼ (Даль I, s. v. *базулить*; II, s. v. *обазýлить*); *базýлить* ʽбаловатьʼ, ʽнежитьʼ, ʽпотворствовать (в еде)ʼ [5];

базлáть 1) то же, что и *базáнить*, 2) ʽговоритьʼ, 3) ʽвратьʼ, 4) ʽговорить дурно, плохо о ком-нибудь или о чем-нибудьʼ, ʽхаятьʼ, 5) ʽзеватьʼ, 6) ʽпроводить, коротать времяʼ, 7) ʽмыкать гореʼ, ʽиспытывать нуждуʼ, 8) ʽпрятатьʼ, ʽзасовывать куда-нибудьʼ; *базли́ть* 1) то же, что и *базáнить*, 2) ʽвратьʼ, ʽговорить пустоеʼ (*не базли пустого-то!*), 3) ʽшутитьʼ; *базля́ть* ʽвратьʼ, ʽговорить пустоеʼ; *базловáть* ʽхвастатьсяʼ; *базлó* 1) ʽгорлоʼ, ʽглоткаʼ, 2) ʽкрикунʼ, ʽгорлодерʼ, ʽплаксаʼ, 3) ʽврунʼ, ʽобманщикʼ, 4) ʽзлой человекʼ, 5) о чем-либо старом, плохом, негодном, 6) ʽобглоданная костьʼ; *базлище*; *базлáстый* 1) ʽплаксивыйʼ, ʽгромко плачущийʼ, 2) ʽгромкоголосыйʼ и др. СРНГ, вып. 2, 50; *базлó* 1) ʽкричалоʼ, ʽоралоʼ, ʽкрикунʼ, 2) ʽгорлоʼ, ʽширокое горлоʼ, *базлище.* КЯОС, 1, 27; *базлó*, *базёл, базли́ть* (Даль I, s. v. *базанить*) и др.;

базлáкить ʽжалобно плакатьʼ, ʽреветьʼ. СРНГ, вып. 2, 49;

базáнить 1) ʽгромко кричатьʼ, 2) ʽгромко плакатьʼ, ʽреветьʼ, 3) ʽбуянитьʼ, ʽшуметьʼ, ʽстучатьʼ, 4) ʽгромко разговариватьʼ, ʽперебиватьʼ (разговор), 5) ʽболтатьʼ, ʽговорить о пустякахʼ, 6) ʽговорить громко и важно, напыщенно, свысокаʼ, 7) ʽхвастатьʼ, 8) ʽльстить кому-либоʼ; *базáн* 1) ʽкрикунʼ, ʽговорунʼ, 2) прозвище, 3) о громко мычащем быке; *базáнка*, *базáнья*; *базóнить*, то же, что и *базáнить*, 1) и 2) (*теперь уже не говорят базáнить, а базóнить*), *базóня* 1) ʽкрикунʼ, 2) ʽрёваʼ, ʽплаксаʼ; *базы́нить.* СРНГ, вып. 2, 47—48; 51, 52;

базанить ʽкричать’, ʽплакать с криком’. КЯОС, 1, 27; *база́нить*, *базо́нить*, *бази́нить* ʽкричать, шумно и громко распоряжаться, орать, горланить, гаркать’, ʽгромко взывать’, ʽреветь’, ʽплакать’, ʽвопить’, ʽвыть’, ʽпустословить’, ʽболтать’, ʽшутить’; *база́нить* ʽхвастать’, ʽпреувеличивать свои заслуги’ [6]; *база́н*, *база́нка*, *база́нья* (Даль I, s. v. *база́нить*) [7];

базла́нить 1) то же, что и *база́нить* 1) и 2); 2) ʽгромко мычать’. СРНГ, вып. 2, 49—50; *базла́нить*, *базла́н* (Даль I, s. v. *база́нить*);

база́рить 1) ʽгромко разговаривать’, ʽкричать’, ʽшуметь’; ʽбраниться’, 2) ʽтолпиться’, ʽглазеть на базар’; *база́риться* ʽбыть забиякой’, ʽкрикливо вести себя’; *база́рник* ʽзабияка’, ʽкрикун’ и т. д.; *база́рный*, о бессовестном, нахальном человеке. СРНГ, вып. 2, 48; *база́рить* ʽгромко говорить’, ʽкричать’, ʽшуметь’ и др. ПОС, вып. 1, 93; *база́рник* ʽбранчливый озорник’, *база́рить* ʽкричать’, ʽшуметь’ и т. д. (Даль I, s. v. *база́р*);

бази́ть 1) то же, что и *база́нить* 2). СРНГ, вып. 2, 49;

бази́кать ʽразговаривать’, ʽбеседовать’, ʽболтать’. СРНГ, вып. 2, 49; укр. *базі́кати* ʽболтать’, ʽбалагурить’, ʽкалякать’, *ба́зі*, *базі́ка*, *базі́кало*, *базі́кання* (Гринченко I, 19—20);

ба́згальничатъ, 1) ʽповесничать’, 2) ʽпустословить’, 3) ʽругаться нецензурными словами’, *ба́згальник*, *ба́згальница*, *ба́згальничатъ*, *ба́згать* ʽплакать’, *ба́згала* и др. СРНГ, вып. 2, 48—49; *базга́льничать* ʽдурить’, ʽшалить’, ʽповесничать’, *ба́згала*, *ба́згальник* (Даль I, s. v. *ба́згальничатъ*);

базы́га, 1) ʽстарый хрыч’, 2) ʽглупый и грубый человек’, 3) ʽсварливый и придирчивый человек’, 4) ʽревун’, ʽплакса’, 5) окрик (на кошек и собак); *базы́ка*, *базы́ковать*. СРНГ, вып. 2, 51—52; *базы́га* (вятск.) [8];

базви́ть ʽхвалиться’. СРНГ, вып. 2, 48 и др.

Приведенные выше слова (а их число могло бы быть увеличено) объединяются наличием корневого элемента **baz-* и широкого комплекса разнородных значений, так или иначе связанных с идеей плохого, отклоняющегося от нормы поведения, выраженного словами (звуками) или действиями. Разумеется, эти слова весьма различного происхождения (в частности, некоторые из них восточного, тюркского, а другие, наоборот, допускают объяснение из западных источников, ср. польск. *bazuna*, *bazona*, *bażan*, словинц. *bazŭnowac*, ср. ср.-н.-нем. *basune* и т. п.). Сопоставление этих слов между собой имеет двоякий смысл — определение состава данного лексико-семантического поля с синхронной точки зрения и выделение ядра (*базур-*), составляющего предмет анализа в этой заметке. Несомненно, что для *базу́рить*, *-ся*, *обазу́рить*, *-ся* исходным было значение н е п р а в е д н о с т и как в отношении слова (о б м а н, л о ж ь), так и действия (и с п о р ч е н н о с т ь, р а с п у щ е н н о с т ь). Все указанные выше (в примерах) значения или непосредственно отражают исходное или легко выводятся из него; комментария требует, пожалуй, лишь

значение ʽпривыкнуть’, ʽосвоиться’ — через ʽутратить стыд (ощущение стыда)’. Глагол (*о*)*базу́лить*(*ся*) и связанные с ним слова довольно точно передают те же значения, что и (*о*)*бназу́рить*(*ся*), лишь вторично и периферийно развивая некоторые новые, ср. ʽтешить(ся)’ и даже — единично — ʽработать’. В других словах, приведенных выше, значения, исходные для (*о*)*базу́рить*(*ся*) и (*о*)*базу́лить*(*ся*), постепенно суживают свою сферу, затухают среди многих других более настоятельных смыслов. Тем не менее и *базлать*, и некоторые другие слова еще как-то связаны с обманом (криком, воплем, пустословием) и дурным поведением. (*О*)*базу́рить*(*ся*), как и (*о*)*базу́лить*(*ся*), интересно и в другом отношении — своей словообразовательной структурой, особенно на фоне других слов с элементом *баз-*. Конкретно речь идет о необходимости выделения корня *базу́р-* и *базу́л-*, в котором, строго говоря, нельзя отделить *баз-* от *-ур-* и *-ул-* [9]. Отыменной характер глагольного словообразования заставляет предполагать соответствующее имя, однако ни *абазу́рник*, *абазу́рница*, *абазу́рка*, ни даже *базу́ла*, *базу́ля* не выглядят первичными именами, тем более, что исходное имя не должно быть nomen auctoris. Вместе с тем обращает на себя внимание, что из всех глаголов с *баз-* только *базу́рить*(*ся*) и *базу́лить*(*ся*) употребляются с префиксом, притом исключительно с *о-*. Уже на этом этапе анализа напрашивается предположение о переразложении старого префикса *об*(*о*) → *о-ба*(*зурить*/*ся*/) по типу, хорошо исследованному в последние годы [10], ср. польск. *bagnić się* и под. Если это так, то в таком случае трудно отказаться от сравнения с рядом сходных фактов иранских языков, ср. авест. *zū̆rah-*, ср. р., ʽнесправедливость’, ʽобман’, др.-перс. *zūrah-*, ср. р., то же, совр. перс. *zūr* ʽнеправильный’, ʽложный’; ʽложь’ и др. [11] Ср.: *θātiy Dārayavauš xsāyaθiya avah* [*ya*] *rā*[*diy*] *Auramazdā upastām abara utā aniyāha bagāha tyai*[*y ha*^{u}*tiy yaθ*]*ā naiy arai*[*ka*] *āham naiy draujana āham naiy zūrakara āham* [*naiy a*]*da*[*m na*]*imaiy taumā upariy arštām upariy* [*axšayaiy*] *naiy šakauri*[*m naiy*] ++ *t*^{u}*n*^{u}*uv*^{a}*t*^{a}*m zūra akunavam martiya hya hamata-xšatā manā viθi*[*yā a*]*vam ubartam a* [*ba*]*ram hya viyanā*[*sa*]*ya avam ufrastam aparsam* || *θātiy Dārayavauš xšāyaθiya tuvam* [*kā*] *xšāyaθiya hya aparam āhy martiya* [*hya*] *draujana ahatiy hyavā* [*zū*]*rakara* ++ *ahatiy avaiy mā dauštā* [*bīy*]*ā ufraštādiy parsā.* Бехистунская надпись. IV столбец. 13—14 (61—69) [12] «Говорит Дарий царь: Аурамазда потому помог мне и другие боги, которые существуют, что я не был вероломен, лжецом или злодеем, ни я, ни род мой. Согласно справедливости поступал я. Я не делал зла ни слабому, ни сильному. Человека, который стремился (делать добро) моему дому, я вознаграждал, а того, кто вредил, я наказывал строго. // Говорит Дарий царь: ты, который будешь впоследствии царем, не будь другом человека, который будет лжецом и злодеем, (а) наказывай его строго». Более точно *zūra* следовало бы здесь перевести (что и делается в целом ряде переводов) как ʽнеспра-

ведливость', а *zūrakara* как 'делание несправедливого, неверного'. Ср. также авест. *zūrō. ǰata* 'unrechtmässig, verräterisch getötet' (ср. Yašt IX, 18). Этимологические связи иранск. *zū̆r* приводят к значению 'уклоняться от верного направления' (как в прямом, так и в переносном смысле), ср. и.-евр. **g'hu̯el-* [13], отраженное, помимо иранских фактов, в др.-инд. *hvárate*, *hválati*, ср. *hváras*, ср. р., 'искривление', 'изгиб', *víhruta-*, *juhurāṇá-* и под.; в лит. *pažvìlti*, *žylúoti*, *žvalùs*, *įžvilnas*, *nuožvelnùs*, *pažùlnus*, *pražulnas*, *atžúlas*, *-ùs* и пр., лтш. *zveĨt*, *zvaĨstîtiês*, *zvaļns* и т. п. с сильно отошедшими от первоначального значениями [14]; в слав. *zъlъ* и т. д. [15] Поскольку славянский рефлекс и.-е. **g'hu̯el-* хорошо известен (*zъlъ*, *зло*, *злой* и т. д.), *-зур-* в *базýрить*(*ся*) может быть объяснен только как заимствование из иранского источника, точное определение которого в настоящее время пока затруднительно. Зато с известной вероятностью можно реконструировать форму слова, отраженного в русск. *обазýрить*(*ся*), — иранск. **abi-zū̆r-* (ср. др.-перс. *abiy*, авест.-гаты *aibī*, авест.-младш. *aiwi*, осет. *æv-*; др.-инд. *abhi-* и под.). Учитывая случаи типа ωσογδο из бактрийской надписи из Сурхкоталя, где предполагается **awa-suxta-* [16] с префиксом **awa-* из **aba-*, можно пойти еще дальше и предположить в качестве источника русского слова абсолютно идентичную форму **aba-zū̆r-* (: *абазýрить*) [17].

Вместе с тем есть серьезные основания предполагать, что иранское влияние в связи с анализируемым словом не ограничивалось указанным фактом. Одним из основных устоев зороастризма была, как известно, дуалистическая концепция, в которой п р а в д е, п р а в у и с п р а в е д л и в о с т и, воплощенным в самом Ахура-Мазде и его помощниках *Амеша-Спента* (ср. среди них *Воху-Мана*, благая мысль, *Арта-Вахишта*, высшая праведность, и под.), противостоят ложь и неправедность, представленные Ахриманом и его спутниками — *дэвами* (среди них Ако-Мана, дурная мысль, и т. п.). В паре п р а в д а (авест. *aša-*; др.-перс. *arta-*; вед. *ṛtá-*) — л о ж ь (авест. *draoga-*, *draoγa-*, *drug-*, др.-перс. *drauga-*, хот.-сакск. *drrūja*, совр. перс. *durōγ*; др.-инд. *druh-*, *drógha-* [18], *droha-* и др.) [19] эмоциональный акцент приходится на второй член противопоставления, о чем, в частности, свидетельствуют десятки примеров из ахеменидских надписей (не говоря уже об Авесте), ср.: *pasāva kāra araika abava* [*pasāva*] *d r a u g a dahyauvā vasiy abava*… Бехист. надп. I столбец, 10 (33—34) 'после этого народ стал мятежным, и много лжи стало в стране…'; *hauv udapatatā Bābirauv kāram avaθā a d u r u j i y a*. Бехист. надп. I столбец, 16 (78) «он восстал в Вавилоне; он народ так о б м а н ы в а л»; *θātiy Dārayavauš xsāyaθiya Auramazd*[*am upāva*]*rtaiy*[a]*iy*[a] *yaθā ima h a š i y a m naiy d u r u x t a m adam akuna*[*vam hama*]*hyāyā θarda.* Бехист. надп. IV столбец, 7 (43—45) «говорит Дарий царь: Я обращаюсь к Аурамазде, что это — и с т и н н о, а не л о ж н о, что я сделал в течение одного и того же года» и т. д. Противопоставления такого рода не ограничивались, естественно, зороастризмом и бы-

ли достаточно широко представлены в дозороастрийских и незороастрийских вариантах иранских морально-религиозных концепций [20]. Характерно, что в истории иранских языков с *zŭr-* со временем все более связывалось значение с и л ы, н а с и л и я [21], тогда как слова, восходящие в конечном счете к и.-е. **dhreugh-*, стали почти единолично выражать значение лжи, обмана [22]. Если учесть звуковую и смысловую близость комплексов *zur-* и *dur-/dru-*, подкрепляемую хорошо известной диагностической изоглоссой при классификации иранских диалектов, а именно: *d* в юго-западных западноиранских диалектах при *z* во всех остальных (т. е. в северо-западных западноиранских и во всех восточноиранских) [23], то, может быть, станет еще более правдоподобной мысль об отношении вариативности между *zur-* и *dur-/dru-*. При принятии такого предположения получают объяснение еще два вопроса. Во-первых, становится более понятным закрепление в *базу́рить*(*ся*) значения лжи, обмана [24]. Во-вторых, удается расширить семью этого слова за счет целого ряда фактов других славянских языков. Речь идет о продолжателях слав. **baduriti/*badoriti*, представленных в чешск. *baduřiti* ʽобманывать' [25], *badúrať se* ʽказаться' [26]; слвц. *badúriť* ʽподталкивать', ʽподзадоривать', ʽподначивать', *badurkať*, то же, *nabadúriť*; *badúriťsa*, *badurkaťsa* ʽгневаться', ʽзлиться', ʽраздражаться' и т. д.; *nabadúriťsa*, *nabadurkaťsa* [27]; н.-луж. *badoriś* ʽболтать', *pobadoriś* (*nebadoŕ pśecej!* … ʽне болтай больше!'), *badoŕeńe* ʽпустословие', ʽсплетни', *badorak* ʽболтун', *badority* ʽболтливый' [28]; польск. *badurzyć* ʽболтать глупости' и т. п. [29]; кашуб. **badurac*, *obadurac* (*są*), *badurovac*, *dobadurovac są* ʽdomyślić się' (ср.: *tako må tvardǫ głową, że są ńi mo̊g ďobadurać*) [30] и под. Хотя продолжатели слав. **baduriti* в ходе своего развития периферийно и смыкаются с другими лексическими семьями (в частности, с **badati*) [31], видимо, неверно подчеркивать именно эти вторичные связи, забывая об исходном родстве с **bazuriti*. Обе эти формы находятся в отношении дублетности, которая может объясняться различно. Четкое распределение **bazuriti* и **baduriti* по ареалам (сев.-вост. — сев.-зап. славянских территорий) может стать важным указанием и на более древние изоглоссы (например, иранские).

П р и м е ч а н и я

1 Словарь русских народных говоров. Вып. 2. М.—Л., 1966: 51 (СРНГ).

2 СРНГ. Вып. 1. М.—Л., 1965: 188.

3 Псковский областной словарь с историческими данными. Вып. 1. Л., 1967: 46—47 (ПОС); ср. также *абазо́риться*, *абазо́рник*, *абазо́рный*. Там же: 45.

4 Lietuvių kalbos žodynas. I. Vilnius, 1968: 699 (далее — LKŽ).

[5] См.: *Г. Г. Мельниченко.* Краткий ярославский областной словарь. I. Ярославль, 1961: 27 (КЯОС).

[6] *Г. Куликовский.* Словарь областного олонецкого наречья. СПб., 1898 (s. v. *базáнить*).

[7] Ср. лит. *bazũnyti* «niekus kalbėti, zaunyti». LKŽ. I: 699; лтш. *bazũnêt* ʽтрубить в трубы’, ʽтрезвонить’ заимствовано из ср.-н.-нем. *basune*, ср. нем. *posaunen* (ME. I: 269, ср. *bazũne* = *die Posaune*, эст. *pazun*), ср. также ME. Erg.-h. III: 207: *bazũnêt*: «gaŗ vęlkuot raudāt». Интересно, что лтш. *bauzêt* может значить ʽлгать’, ʽговорить дурное’ (ME. Erg.-h. III: 207).

[8] См.: *Н. Васнецов.* Материалы для объяснительного словаря вятского говора. Вятка, 1907 (s. v. *базы́га*).

[9] Случаи типа *кожурá*, *печýра*, *немчурá*, *Сашýра* и под. сюда не относятся. Более сложен вопрос с отношением *кочýра* (: *кóчка*, *кочáн*, *кочерá*) — *кочýриться*, *окачýриться* (ср. *коченéть*).

[10] См.: *A. Vaillant.* La dépréverbation // RÉSL. T. 22. 1946: 5— 45; *Л. А. Булаховский.* Деэтимологизация в русском языке // Труды Ин-та русского языка. 1. М.—Л., 1949: 159—162 (Префиксальные существительные).

[11] См.: *Chr. Bartholomae.* Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904: 1697—1698; к значению и этимологии см.: *Idem* // BB. XV: 43; XVII: 146; ZDMG, XLVI: 296; IF XII: 128 и др. Интересно, что *zūrah-* не фигурирует в Гатах и редко встречается в младшей Авесте, ср. также такие образования, как *zūrō. ǰata-* (дважды) и *zūrō. bərəta* (однажды). Все эти факты позволяют, видимо, искать центр иррадиации этого слова в более ограниченной области.

[12] Цит. по изд.: *H. C. Tolman.* Ancient Persian Lexicon and the Texts of the Achaemenidan Inscriptions… N. Y.—Chicago, 1908 [Перев. *М. А. Дандамаев.* Иран при первых Ахеменидах (VI в. до н. э.). М., 1963].

[13] См.: Walde—Pokorny. I: 643—644.

[14] См.: Fraenkel, s. v. *atžũlas*. Тем не менее балтийские слова этого корня достаточно отчетливо фиксируют значение отклонения от нормы.

[15] Ср., видимо, др.-греч. φαλόν·μωρον. Hesych., φολκός ʽкривоногий’, φάλκη и др.

[16] Ср., впрочем: *H. Humbach*. Baktrische Sprachdenkmäler. T. I. Wiesbaden, 1966 (о K I IVa: βαργανω ω σογδο μαγγο): 140.

[17] Употребление *abhi* с соответствующим корнем хорошо известно и ведийскому языку: ср. *Abhihrút*. RV I, 128, 5; I, 189, 6; X, 63, 11 ʽBeschädigung’, ʽBeleidigung’, *abhíhruti*, RV I, 166, 8, то же, ʽSchaden’. Из других древнеиндийских параллелей ср. *hvárate* : *hválati* при *базýрить* : *базулить* (*r-* : *-l-*). В связи с этим чрезвычайно интересны осетинские факты (*zūl*/*zol*, *zylyn*/*zulun*, ʽкосой’, ʽкривой’, ʽнеправый’, ʽвиноватый’), своим *l* (вместо *r*) примыкающие к славянским и балтийским словам (см.: *В. И. Абаев.* Скифоевропейские изоглоссы. М., 1965: 38). Следовательно, для *обазýлить*(*ся*) восстановимо нечто вроде **ab*(*a*)*-zul-*, осет. **æv-zul*.

[18] Весьма характерна фразеология, ср. drogha-vā́c- ʽведущий оскорбительные (неправедные) речи’, *dróghāya … vácase* о лживой речи, а также *ádroghavāc-*, *drógha-mitra-* и под., причем эти сочетания употребительны уже в Ведах.

[19] Ср. также и соответствующие глаголы: авест. *družaiti*, др.-перс. *duruj-* (Praes. *durujiya-*, Praet. 3 sg. *adurujiya*, Part. Acc. n. sg. *duruxtam* и под.), др.-инд. *drúhyati* и т. д.

[20] Возможно, не случайно, что именно в «Голубиной книге», несущей на себе следы несомненного иранского влияния (в форме, близкой к манихейству), содержится знаменитое место о прении Кривды и Правды:

…Это Кривда с Правдой соходилася,
Промежду собой они бились-дрались.
Кривда Правду одолеть хочет;
Правда Кривду переспорила.
Правда пошла на небеса,
…А Кривда пошла у нас вся по всей земле…

[21] Помимо прочего ср. тадж. *zůr*, ягн. *zur*, шугн. *zūr*, *zūrí*, барт. *zūr*, *zūrī*, руш. *zūr*, *zūrī*, хуф. *zūr*, *zūri*, *zūray*, ишкаш. *zur*, сангл. *zōr*, курд.-туркм. *зор*, курд. *зӧрбəтú* и т. д. (все со значением ʽсила', ʽмощь', насилие'; ʽсильный', ср. курд.-туркм. *зор кьрьн* ʽнасиловать' или конструкции типа тадж. *ba zur* ʽнасильно'). По-видимому, значение силы, мощи определило скифское наименование Ζούρης (ср. русскую фамилию *Зурин*?). Интересны согдийские факты, ср. *z'wr* ʽсила', ʽвойско', ʽподкрепление', ʽпомощь', но *z'wrcyk* ʽнесправедливость'. Ср. (6) (...) *'tn ''βyr rty* (*'*) *'ycw z-' w r - c y k L' β'y*. Б. 18, 6 «…доставлено. И никакой несправедливости да не будет» (см. Согдийские документы с горы Муг. Вып. II. Юридические документы и письма. Чтение, перевод и комментарии В. А. Лившица. М., 1962: 154 и 156).

[22] Ср. особенно формы с комплексом *dur-*, *dir-*, ср. тадж., ягн. *dŭrúγ* (*dŭrúγ*, *wovdŭrŭγ kŭn-* ʽлгать', ʽврать'), руш., хуф. *durūγ*, *d(i)rūγ* (руш. *bā́d-um drūγaθ luvd* «тогда я сказал ложно»), барт. *durūγ*, *dirūγ*, шугн. *dirū́γ* (*dirū́γ lůvdṓw* ʽлгать', ʽврать') и др.

[23] Ср. авест. *zasta-* ʽрука' — др.-перс. *dasta-*, авест. *azəm* ʽя' — др.-перс. *adam*, авест. *zān-* ʽзнать' — др.-перс. *dān* — и т. д. Уже отмечалось, что *z* в др.-перс. *zūra-*, *vazrka-*, *zana-*, принадлежащих к специальному слою языка, объясняется заимствованием из индийского. См.: *A. Meillet, É. Benveniste.* Grammaire du vieux-perse. Paris, 1931: 8, 12, 13, 52, 68. — Ожидалось бы др.-перс. **dūra-* и под.

[24] Кроме того, для соответствующего глагола в Авесте весьма характерно употребление именно с *aiwi-*, ср. *kó miθrəm, a i w i. d r u ž a i t i*. Yt. XIV, 47; X, 18; *yō miθrəm nōit a i w i d r u ž i n t i*. Yt. X, 3; *yō miθrəm a i w i. d r u ž a i t i yim vačahinəm*. Videvd. IV, 11, 12 и сл. (ср. Videvd. IV, 5, 6 и сл.) и т. д. Ср. русские аналогии, отраженные в пословицах типа *м и р да п р а в д а, человек да л о ж ь; м и р да Б о г да п р а в д а*; *в м и р у в и н о в а т о г о нет; в о р в о р у е т, а м и р горюет* и т. п., на основе которых, в частности, реконструируется представление о л ж и как преступлении против м и р а (*miθrəm aiwi. družaiti*). См.: *V. N. Toporov.* Parallels to Ancient Indo-Iranian Social and Mythological Concepts // Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to F. B. J. Kuiper. 's-Gravenhage, 1969: 111—112.

[25] См.: F. Kott. Česko-nemecký slovník zvláště grammaticko-fraseologický. I. Praha, 1878: 42.

[26] Ibid. Dodatky k Bart: 2.

[27] См.: Slovník slovenského jazyka. I. diel. Bratislava, 1959: 64; ср. *badkať* ʽподзадоривать', *badúriť* // Ibid.: 64. Любопытно — в связи с одним из основных значений архетипа **g'hu̯el-* ʽуклоняться от верного направления', ʽидти криво' и т. п. (ср. др.-инд. *hvárate* ʽсовершает кривой путь', *hválati* ʽидет косо', авест. *zbarəmnəm* ʽкриво-

идущего’ и под.) — наличие отражений этого значения в слвц. *badkať* ʽísť pomalým, drobným krokom’, ‘krivkat’ (ср. *Juro badkal popri voze*. Hviezd.; *Rozochvená badkala po jeno boku*. Ondr. и др.), *badzgať*, *badzgovať* ʽsplašené behať sem a tam, strečkovať’ ([*Krávy*] *badzgajú od rána*. Ondr.; [*Cigán*] *začal badzgať*, Švant). Там же: 64; ср. русск. диал. *базыля́ть* ʽбегать, скакать от оводов (о скоте)’ (*коровы базыляют*). ПОС. Вып. I: 93; *базири́кать* ʽбегать, скакать (о животных)’. СРНГ. Вып. 2: 49 (яросл.); ср., может быть, *бадяться* ʽходить без дела’, ʽболтаться’. СРНГ. Вып. 2: 42 и др. Ср. блр. *бадзя́цца*, *басьцяцца* и др., см.: Матэрыялы для слоўніка народна-дыялектнай мовы. Пад рэд. Ф. Янкоўскага. Мінск, 1960: 12, 67, 94, 134, 135. Другая аналогия: словацк. *badúriť* ʽrobiť’ (см.: *A. Habovštiak.* Oravské nárečia. Bratislava, 1965: 186—187) — русск. диал. *базу́лить* ʽработать’.

[28] См.: *Э. Мука.* Словарь нижнелужицкого языка. Вып. 1. Пг., 1921: 9.

[29] См.: *M. S. B. Linde.* Słownik języka polskiego. T. 1. Lwów, 1854: 43: *badurzyć*, *bandurzyć*, *bzdurzyć* ʽprawić ni to ni owo’, ʽgadać nie do rzeczy’, ʽpleść trzy po trzy’ (czego tam nie badurzyła); Słownik języka polskiego pod red. J. Karłowicza, A. Kryńskiego, W. Niedźwiedzkiego. T. 1. Warszawa, 1900: 82. — Ср. смыкание с семьей глагола *bajdurzyć*, *bajdać* и под. со сходным кругом значений (с экспрессивным суффиксом -*ura*, ср. *bzdura* при *bzdzić*; *wilczura* и под.), ср. укр. *байдати* ʽболтать вздор, чепуху’, *байда, байдиги* (*плести*), *байдикувати* ʽбаклушничать’ и др. (см. Гринченко. I: 20).

[30] См.: *B. Sychta.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. I. Wrocław—Warszawa—Kraków, 1967: 14. — Интересны значения ряда сходных слов, ср. *bajdac* ʽbajdurzyć, zmyślać, łgać’ (*nic ce ńe v́erą, bo bajdåš*), *bajda* ʽgaduła’, ʽłgarz’ (*xtobë tak’ėgo bajdą slëxål, jak të jes*), *bajdë* ʽbrednie’ (*xtobë v tak’ė bajdë v́eřił*). Там же: 15. Ср. также словинц. **baderowac*, *dobadėrowac* (*mu̯ušïł tän ləst čətać rωz pu̯o rωz, abə dobadėrowac, co u̯ona dox tïm məslï*). См.: *F. Lorentz.* Pomoranisches Wörterbuch. Bd. 1. B., 1958: 13. — Как видно, кашубские и словинцские примеры свидетельствуют о смыкании семьи **baduriti* с семьей **badati*.

[31] О **badoriti*/**baduriti* см.: Этимологический словарь славянских языков. Вып. 1 (в печати). — Другой пример влияния **bazuriti* — семья слов **duriti*, **obь-duriti*, ряд значений которых едва ли может быть выведен из этимологических соответствий этому корню.

1971

О ПРОИСХОЖДЕНИИ ДВУХ РУССКИХ СЛОВ
(к связям с индо-иранскими источниками)

1. *Пансура*

Это слово приведено впервые, кажется, Далем: *Пансу́ра*? ж. *тмб.* нрав, характер, обык. (*Даль* [4] III, s. v.). Более подробны сведения об этом слове, почерпнутые в говоре дер. Деулино Рязанской обл.: *Пансура, -ы,* ж. Характер, натура, повадка. *Фс'а п а н с у́ р а*, *как у ма́т'ир'и… то н'ич'о́*, *а то с'ар'д'и́тайа*, *как ма́т'ир'а*, *уш йа и н'и пътп'ар'у́с'*, *как'йй́а-та фспы́л'читъйа* (2). *У, п а н с у́ р а твайа́ дура́цкъйъ! Къбыз'и́стай!* (8). — *Фс'а п а н с у́ р а пахо́д'ит' на ма́т'ир'у л'и нъ аццá!* [— А что это такое?] — *Пахо́тка л'и там ухва́тка* (1). *Йа иγра́ла с' н'ей, зна́йу фс'у п а н с у́ р у … Ну, ладна, На́с'к'а блудн'и́ца. А Лу́шка блудн'и́ца? Пъч'аму́ ана́* [мать] *туда́ наγ'и́ н'и ваткну́ла* [не бывает у дочери]*?* (16) [1]. На первый взгляд слово загадочно. Попытки объяснить его происхождение сравнением с *парсуна* (через метатезу: *рс…н* > *не…р*) или *па́нсырь* — заимствованные слова, известные из старорусских источников, — оказались бы неудачными по фонетическим, семантическим или историко-культурным мотивам. Вместе с тем есть объяснение, которое, видимо, не вызывает сомнений в своей правильности. В качестве источника слова *пансу́ра* следует предположить индо-иранск. **pānsura-*, сохранившееся в такой именно форме в др.-инд. **pā̆ṁsurá-* [2] 'пыльный', 'пыльное место', 'пыль' [3], ср. также др.-инд. *pā̆ṁsulá-*, то же (уже в Шатапатха-брахмане), авест. *pąsnuš* 'пыль', 'сор' [4] и др. Др.-инд. *pā̆ṁsurá-* произведено от *pā̆ṁsú-* 'разрыхленная земля', 'песок', 'пыль', 'персть', подобно тому, как *madhurá-* 'сладкий' (есть и *madhulá-,* то же) от *mádhu-* 'мед' и т. п. [5] Таким образом, нет никаких фонетических и словообразовательных трудностей, которые бы препятствовали

принятию **pānsura*-в качестве источника для *пансýра.* Семантический переход от ‘разрыхленной земли’, ‘праха’ к ‘характеру’, ‘натуре’, ‘повадке’ через значения ‘форма’, ‘отливка’, ‘матрица’, ‘образец’ удостоверяется многими примерами. Ср., например, англ. *mold*, *mould*, фиксирующее все эти и ряд других промежуточных значений, см. Webster’s New International Dictionary of the English Language. Springfield, 1958: 1579 [6]. Ключевым объяснением перехода значений можно считать следующее: The matrix, or cavity, in which anything is shaped, and from which it takes its forms; also, the body or mass containing the cavity; as a sand mold for casting metals [7]. Из него естественно вытекают значения, связанные с материальной (ср. *Woman’s beauteous mold.* Pope) и духовной (*Helen, whose spirit was of softer mold.* Shelley) формой, т. е. — в последнем случае — с характером [8]. Более сложен другой вопрос — имело ли слово **pānsura*- значение ‘характер’ уже на индо-иранской почве или это значение развилось в истории русского языка. Не вполне ясны и детали заимствования этого слова, но, учитывая его распространение прежде всего на юго-восточной окраине старой восточнославянской территории, можно думать о роли скифо-сарматских диалектов, в которых могло быть соответствующее слово. Любопытно, что название реки *Пансова* (рукав Самары) на Среднем Днепре отражает индо-иранский гидроним в форме **Pansava*- ‘песчаная’, ср. младо-авест. *pąsnav*-, *pąsanav*-, др.-инд. *pām̐savá*-; название соседнего рукава Самары *Песковата* может рассматриваться как дублет-перевод *Пансовы* [9]. Таким образом, диал. *пансýра* сохраняет след другой словообразовательной модели от индо-иранск. **pānsu*- (с элементом -*r*-), сохранившийся на восточнославянской территории [10].

2. *Паз, пазуха*

Если первое из проанализированных выше слов (*пансура*) распространено в весьма ограниченной зоне русских говоров, а второе (*парень, парни*) * знакомо русскому языку в целом, то *паз* и *пазуха* являются не только праславянскими, но и общеславянскими элементами словаря. Как ни странно, эти два слова обычно не связывают друг с другом [11], а толкуют их порознь и таким образом, как это представлено, например, у *Vasmer* II: 300—302. Причина такого разъединения в отсутствии сколько-нибудь надежных соответствий для **pazuxa* за пределами славянских языков в случае, если пытаться исходить из корня **paz*- (и, следовательно, связывать это слово с **pazъ*). Поэтому обычно придают решающее значение словен. *pâzduha* [12], которое, с одной стороны, входит в ряд **paz-derъ*, **paz-nogъtь* [13], а с другой стороны, соотносится с лтш. *pa-duse*

* Эта заметка не включена автором в настоящий том (*Ред.*).

‘подмышка’ (ср. вост.-лит. *pazuse,* объясняемое влиянием русского слова) или лит. *pa-žastìs, pa-žastė̃* ‘пазуха’, ‘подмышка’. Таким образом, основной массив довольно единообразных форм выводится из соотнесения с *pazъ* и объясняется как исключение (русск. *пазуха*, *пазык*, *пазыка*, блр. *пазуха*, укр. *пазуха*, ст.-слав. **пазоуха**, болг. *пазуха*, *пазува*, *пазва*[14], макед. *пазува*, *пазуха*, с.-хорв. *пȁзуха*, *пазух*, *пȁзухо*, *пазука*, чеш. *pazucha*, слвц. *pazucha*, польск. *pazucha* и др.).

Решение вопроса представляется целесообразным искать в противоположном направлении, а именно в установлении связи между словами **pazъ* и **pazuxa.* В предположении, что такая связь существует, кроется необходимость интерпретации *-uxa* как суффикса (а не как части корня *dux-*, ср. словен. *pȃzduha*, лтш. *paduse*) и, следовательно, отрицание наличия в этом слове корня **dux-,* с чем хорошо согласуются другие формы анализируемого слова (*паз-ува*, *паз-ва*, *паз-ык*, *паз-ыка* и т. п.), вовсе исключающие мысль о присутствии в этом слове **dux-* [15]. Семантическая связь слов *паз* и *пазуха* станет вполне очевидной, если обратить внимание не на то, что *паз* и *пазуха* обозначают ‘углубление’, ‘выемку’, как часто подчеркивают в словарях [16], а на то, что и то и другое слово описывает нечто, образуемое, как правило, двумя частями, соединяющимися (часто под углом) друг с другом, некий стык, зазор, пространство между двумя поверхностями. Ср. *паз* как ‘стык от примычки доски к доске’ (*Даль*[4] III, стб. 12), ср. словен. *pȃž* ‘дощатая перегородка’, ‘створка’ и такие значения слова *пазуха,* как ‘угол’ в печи, в овине, в жилье (ср. ‘заулочек в печи влево от шестка’, ‘простор’, ‘продухи’, что по обе стороны в слани, в полу, вдоль стен, ср. *па́зу́шина* ‘укромный угол в печи’, см. *Даль*[4] III, стб. 12) [17]; ‘свод’, ‘ниша’, ‘дуга свода’ (ср.: *у терема великаага сошита пазуха златомъ. Срезневский* III, стб. 861; *Даль*[4] III, стб. 12; Слов. совр. русск. лит. яз. т. 9: 34 и др.); ‘место, образуемое соединением основания листа со стеблем’ (ср. *пазуха листа*); ‘залив’, ‘бухта’ (ср.: *и скрывшеся в пазухахъ морскихъ*; *пазоухы морскыя. Срезневский* III, стб. 861 [18]; ср. с.-хорв.: *изъ пазоухы морьские разбойници на нѥ нападоше.* Живот свет. Саве [19], а также PJA IX: 726) [20], ‘пространство между двумя ограничивающими поверхностями’ (*лобные пазухи*, *мозговые пазухи*, *пазуха аорты*, *язвенные пазухи*, ср. *чемоданные пазухи* и т. п.); наконец, ‘пространство между грудью и прилегающей к ней одеждой’ (причем не раз указывалось, что это значение первично по сравнению со значением ‘грудь’) [21]. Все эти примеры и словоупотребления делают весьма вероятным и постулированное выше значение слов *паз* и *пазуха* в качестве первоначального. Но в то время как *паз,* будучи в основном техническим термином, достаточно надежно сохраняет старое значение (то же относится и к его производным, не утратившим связь с исходным словом, ср. *пази́на*, *па́зик*, *па́зник*, *пази́ть* и т. п.), слово *пазуха* претерпело такую семантическую эволюцию, при которой прежние смысловые единицы были переинтерпретированы, значение

‘грудь’ (или ‘пространство между грудью и одеждой’) потеряло свою прежнюю мотивировку (общую для него с другими значениями этого слова — ‘угол’, ‘свод’, ‘залив’ и т. д.) и, наоборот, стало восприниматься как исходное, скрепляющее другие значения слова *пазуха,* рассматриваемые как результат метафорического употребления этого слова в других (чаще всего технических) контекстах. Естественно, что *паз* сохранило свои старые этимологические связи. Учитывая, что в архаической технике деревянного строительства *пазы* были основным средством с к р е п л е н и я строительного материала (досок, бревен), его с о е д и н е н и я и з а к р е п л е н и я в данном месте конструкции (путем введения доски, бревна и т. п. в *паз*)[22] и что словоупотребления русск. *паз* вполне отражают подобную практику, — связь этого слова с др.-греч. πῆγμα ‘скрепа’, ‘скрепление’; ‘связь’ и т. д.; πήγνῡμι (изредка πεγνύω) ‘вбивать’, ‘вколачивать’, ‘втыкать’, ‘скреплять’ и т. д.[23] (ср. со σταύρωμα ‘частокол’), т. е. ‘закреплять в п а з у’, ‘фиксировать посредством п а з а’[24]; с лат. *pango* ‘вбивать’, ‘вколачивать’ и т. д., *compāgēs* ‘скрепление’, ‘соединение’, ‘связь’ (ср. *curva compagibus alvus* ‘закрепленное скрепами [конское] брюхо’, т. е. доски, скрепленные так, чтобы образовалась округлость брюха)[25], *compāgo*; ср.-ирл. *āge* ‘звено’ (**pāgi̯o-*); др.-в.-нем. *fah,* нем. *Fach* и т. д. — совершенно несомненна. Разумеется, сюда же (несмотря на неясность и сомнения,— *Mayrhofer* II: 186) следует отнести ἅπαξ λεγόμενον, вед. *paj*, ср. *pā́paje* в соответствии с др.-греч. πέπεγα и лат. *pĕpĭgi* (с удвоением в перфекте)[26], и, видимо, даже лит. *pė̃žti* ‘пыжиться’, *pė̃žinti* ‘вздымать’, ‘распушать’ (**pēg'-*)[27], где, правда, обнаруживаются и следы влияния русск. *пыжиться.*

В связи с указанными значениями слова *pazъ* возникает возможность объяснения до сих пор не вполне ясного глагола *paziti*[28], ср. ст.-слав. **пазити**, болг. *пазя*, макед. *пази*, с.-хорв. *пазити*, словен. *paziti* с общим значением ‘внимательно смотреть’, ‘обращать внимание’, ‘заботиться’ и т. п. Интересно, что этот глагол (как и связанные с ним имена) известен и за пределами южнославянских языков, ср. укр. *пазати, пазити* ‘возиться с чем, кем’, ‘хлопотать’, ‘заботиться о чем, ком’, ‘досматривать что’, ‘беречь’ (ср. *пазинати*, *пазови́тий* и др.), см. *Гринченко* III: 87, или русск. диал. (ряз.) *класть в па́зик* ‘запоминать’, ‘брать на заметку’, ‘мотать на ус’[29] при *па́зык* (= *пазуха*) ‘напуск на груди рубахи’, ‘пространство между грудью и покрывающей ее одеждой’. Уже последний пример убедительно свидетельствует о связи **paziti* в указанных значениях со словами **pazъ* и **pazuxa* (при том, что существуют русск. *пазить*, польск. *pazować* и т. д., сохраняющие свое техническое значение — ‘делать паз’, ‘вводить в паз’). Не менее убедительны аргументы, которые можно почерпнуть из анализа южнославянских слов. Так, болг. *пазя* в одном из авторитетных словарей объясняется следующим образом: «1. Полагам грижи, гледам да не пострада някой или да не се загуби, похаби нещо; з а к р и л я м, вардя, охранявам…; 2. Държа нещо на с к р и т о, на с и г у р н о място; съхранявам…» и т. д.[30], что дает ос-

нование предполагать развитие типа ‘держать в закрытом месте’ → ‘беречь’ → ‘заботиться’ → ‘следить за’ → ‘глядеть’. Вместе с тем, помня об идее з а к р е п л е н н о с т и, ф и к с и р о в а н н о с т и посредством п а з а, нельзя исключать и другой путь семантического развития в указанных глаголах, типологически подобный франц. *fixer ses yeux sur…*, англ. *to fix one's eyes* и под.

Высказав в общем виде соображения о связи между словами **pazъ,* **pazuxa* и **paziti* внутри славянских языков, можно обратиться специально к слову **pazuxa*[31], имея в виду возможные инославянские параллели к нему. Точнее, речь пойдет о предполагаемой связи между **pazuxa* в значении ‘грудь’ (или ‘пространство между грудью и одеждой’) и словом соответствующего корня и значения в индо-иранских языках, которое до сих пор не привлекало исследователей слав. **pazuxa*, а именно др.-инд. *pājas* (есть и *pājasya,* как *ās* — *āsya*), младоавест. **pāzah* (ср. *pāzahvant*)[32], ср. р. с основой на *-s*. В настоящее время можно считать установленным, что др.-инд. *pājas* означало ‘грудь’[33]. Это значение вытекает из анализа параллельных мест. Ср., с одной стороны, *dyauḥ pṛṣṭham antarikṣam udaraṃ pṛthivī p ā j a s y a m*. Брихадаран. -упан. I, 1, 1 (то же в Шатапатха-брахм. X, 6, 4, 1) «небо — (его) спина, воздушное пространство — брюхо, земля — *pājasya*»[34], а с другой стороны, *dyauḥ pṛṣṭham antarikṣam udaram iyam u r a ḥ*. Там же I, 2, 3 «небо — (его) спина, воздушное пространство — брюхо, эта (земля) — г р у д ь». Видимо, значение *pājas* может быть уточнено при анализе отношений между этим словом и *kroḍa-*, соседящими в ряде текстов (Тайттирия-самхита V, 7, 16; Ваджасанеи-самхита XXV, 8; Атхарваведа IX, 7, 5). Учитывая, что комментатор указывает (в связи с VS XXV, 8) значение *kroḍa-* ‘средняя часть груди’, можно предположить, что *pājas* обозначало две к р а й н и е части груди, правую и левую (ср. выше об идее д в у с о с т а в н о с т и в связи с *пазуха, паз*). Наконец, анализ ряда ведийских контекстов, в которых встречается *pājas,* позволил Мехендале настаивать на том, что значение ‘грудь’ наиболее приемлемо для этого слова[35]. Возможно, что нередкое (семикратное) в Ригведе *pṛthupājas* нужно понимать как указание на ширину г р у д и коней Зари.

Разумеется, в др.-инд. *pājas* отражены и другие смыслы, в частности и такие, из которых могло специализироваться значение ‘грудь’; ср., например, *pājas* ‘поверхность’[36] (или ‘лицо’[37], или ‘форма’, ‘масса’[38], или, наконец, ‘блеск’, ‘сияние’[39] и под.). Тем не менее значение ‘грудь’ у этого слова восстанавливается с несомненностью, что, между прочим, подкрепляется примерами из живых памирских языков, ср. вахан. *pūz*, сарык. *poz*, сангл. *puz*, мундж. *fuz*, йидга *fīz* ‘грудь’, ср. также иранское заимствование кховар. *pāz* грудь (ср., однако, заза *pīzɛ* ‘живот’)[40].

Заслуживает внимания связь рассматриваемого слова с идеей двусоставности (или даже парности, близнечности) в индо-иранских языках. Речь идет

об употреблении *pājasi*, дв. ч., в связи с обозначением ‘земли и неба’ (т. е. двух космологических поверхностей, двух лон), ср.: *ánu tvā mahī́ p ā́ j a s ī acakre dyā́vā-kṣā́mā madatām indra kárman.* RV I, 121, 11 «н е б о и з е м л я, эти два больших бесколесых п р о с т р а н с т в а, при творении радовались тебе, о Индра» [41]. Иначе говоря, словоупотребление находится в согласии с известным мифологическим представлением о небе и земле как о космических близнецах или (чаще) как о двух участниках, чье соединение привело к сотворению Вселенной. Вместе с тем и иранская языковая традиция сохраняет следы той же идеи в осет. *fazzon* ‘близнец’, *fazzœttœ/fazzœnttœ* ‘близнецы’ (ср. осет. *faz*, *fazæ* ‘половинка’, ‘сторона’) [42].

В свете изложенного выше оказывается, что ближайшей аналогией к слав. **pazuxa* в значении ‘грудь’ (или ‘пространство около груди’) следует считать индо-иранские формы с тем же значением. Более того, эти формы, кажется, пока единственные точные семантические соответствия к **pazuxa.* Наконец, важно отметить, что индо-иранск. *pā́jas, *pāzah* и слав. **pazuxa* доставляют наиболее надежные внешние аргументы при определении одного слова через другое. Вместе с тем эти формы, будучи соотнесены с греко-италийскими, позволяют реконструировать общую картину словообразовательной истории проанализированной основы. Основными вехами в ней следует считать: р а с ш и р е н и е корня элементом *-ū-* (ср. слав. **paz-u-, в пазу́* и т. п., см. выше о вероятной принадлежности *pazъ* к основам на *-ŭ-*) и, может быть, элементом *-i-* (ср. словен. *pâž* из **pāzi̯os*, чеш. *paže*, луж. *paža*; др.-греч. παγίς, πάγιος и под.); р а с ш и р е н и е основ на *-ŭ-* и *-i-* с помощью элементов *-r-* и *-n-* (ср., с одной стороны, др.-греч. παγερός ‘ледяной’, ‘холодный’ [43] и, с другой стороны, русск. *пази́на* ‘стык’, ‘шов при соединении’ и идентичное, хотя никогда и не сопоставлявшееся с ним, лат. *pāgina* ‘лист’, ‘страница’ [44]); о т н о ш е н и е основ с элементами *-r-* и *-s-* (др.-инд. *paj-r-a*, др.-греч. παγ-ερ-ός, слав. **paz-ur-ъ* : др.-инд. *pā́jas*, др.-иран. **pāzah*, др.-греч. πῆξις ‘скрепление’, ‘сколачивание’; ‘отвердевание’, ‘уплотнение’; ‘замерзание’) [45]; р а с ш и р е н и е корня с помощью элемента *-men-* (ср. др.-греч. πῆγμα, лат. *pagmentum* ‘обивка’, ‘обшивка’, от *pango,* возможно, слав. **pazmen-*) [46].

При широких индоевропейских связях этой семьи слов отношение славянских и индо-иранских форм занимает особое место, что и дает основание говорить еще об одной славяно-индо-иранской изоглоссе (**pāg’-as*, **pāg’-(uxa)* ‘грудь’).

Корректурное дополнение

Учитывая значения ‘замерзать’ и ‘связывать’ в и.-евр. **pāg’-*, **pêg’-*, ср. эвенк., эвен., негид. *begī,* монг. *begere* и т. п. (‘замерзать’), с одной стороны, и

ностpат. **baHʌ* ʻпривязывать’ (ср. *bāγ* ʻсвязка’: туркм., *bāγ*, турецк. *bağ*), с другой; см. *В. М. Иллич-Свитыч.* Опыт сравнения ностратических языков. М., 1971: 172. Гипотетично.

Примечания

[1] См. Словарь современного русского народного говора (д. Деулино, Рязанской области) / Под ред. И. А. Оссовецкого. М., 1969: 388. Ср. также: *панцура* ʻлицо’ (*Эта к тваéй п а н ц у́ р е не патход’ит’.* Дер. Каменка Измалковск. р-на Орловск. обл.; *панцуриться* ʻбраниться, ругаться’ (*Он п а н ц у́ р и л с ъ ус’ак’им’и славáм’и.* Село Успенка Краснозоренск. р-на Орловск. обл.), записано более двадцати лет назад. За сообщение этих интересных примеров (ср. *панцýриться*) автор признателен проф. С. И. Коткову.

[2] Ср. вед.: *idaṃ víṣṇur ví cakrame tredhā̃ ni dadhe padám/s á m ū ḷ h a m asya p ā ṁ s u r é.* RV I, 22, 17 «это (всё) Вишну вышагнул, трижды оставил след; (оно) с к у ч е н о в его п ы л ь н о м (следе)». Ср. *pāṁsujālika-* как эпитет Вишну и *pāṁsukhala-* как название кучи песка.

[3] Ср. Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. Bearbeitet von O. Böhtlingk. IV. SPb., 1883: 60, где дополнительно указаны значения ʻStechfliege’ u ʻKrüppel’.

[4] Видимо, из **pāṁs-nú-*; ср. др.-инд. *pāṁsana-* ʻгрязный’, ʻиспорченный’, см. *Mayrhofer* II: 243. Из других индийских параллелей ср. пракр. *paṁsu-*, *pāsu-*; *paṁsula-* ʻпыльный’, вайгали *pasilā̃*, то же, хинди *pā̃sul* и др. См.: *R. L. Turner.* A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan languages. L., 1968: 452 (№ 8019—8021).

[5] Ср. также *bhāsurá-* ʻсияющий’, *chidurá-* ʻраскалывающий’, *bhidurá-* ʻрасщепляющий’, *vidurá-* ʻмудрый’ и т. д.

[6] Особенности происхождения этих слов в данном случае менее существенны. Ср. также соответствующие романские слова, например исп. *molde* ʻформа’, ʻболванка’ и ʻчеловек (служащий примером)’ и др.

[7] К *a sand m o l d* ср. *pāṁsuré* в цитированном выше отрывке из Ригведы.

[8] Как семантическую аналогию можно рассматривать и слово ʻхарактер’ в ряде современных языков при др.-греч. χᾰρακτήρ ʻотпечаток’, ʻпечать’, ʻклеймо’, ʻчекан’; ʻизображение’; ʻочертание’, ʻформа’; ʻотличительная черта’, ʻособенность’, ʻхарактер’ (ср. у Платона: εἰληφέναι χαρακτῆρα ἑκατέρου τοῦ εἴδους «уловить особенности каждого вида»); ʻпримета’, ʻпризнак’. Иной семантический принцип кроется в лат. *natura.* Любопытна близость суффиксов, используемых для обозначения данного понятия (*-ura*, *-t-ēr*).

[9] См.: *О. Н. Трубачев.* Названия рек Правобережной Украины. М., 1968: 261; *Он же.* Этимологические заметки по гидронимии Среднего Днепра // Studia linguistica Slavica-Baltica Canuto-Olavo Falk. Lundae, 1966: 300—301.

[10] Вероятно, сюда же относится и ст.-слав. **пѣсъкъ**, русск. *песок* и т. д., ср. пали *paŋsuka-* ʻпесчаный’ (к соотношению **pānsu-* : **pěsŭ-kŭ*, ср. др.-инд. *mā̆s*, авест. *mā̊*, др.-греч. μήν, лат. *mensis*, лит. *mė̃nuo*, *mė̃nesis* и под.: ст.-слав. **мѣсѧць**, т. е. отсутствие носового в корне славянских слов при наличии его в родственных словах других

языков), а также, как допускают некоторые (*V. Pisani* // JKF. 2: 217), хетт. *pasilas* ʽбулыжник’, ʽкругляк’.

[11] *Даль*[4] III, стб. 13; «*Пазухе* придавалось главное значение *груди,* а на связь с *пазом* не указывали».

[12] Ср. также *pàzduha* в Истрии (RJA, IX: 721); известно и словен. *pazha.*

[13] Не исключено, что сюда же следует отнести русск. *пáзанок* ʽчасть ноги ниже колена (у зайца, собаки)’, *пáзанка*; из **paz-nog-*?

[14] Ср. *паза* (= *пазва*) (*М. Младенов.* Говорът на Ново село Видинско. София, 1969: 263).

[15] Объяснение форм типа словенской следует искать в попытках оживить семантику частей слова, тем более что в славянских языках наряду с *pazuxa*, словом, относимым обычно к груди исключительно или преимущественно, существуют образования, подобные русск. *пóддых*, *подды́х*, *пóддух*, *поддýшье*, *поддýшка* и т. д. для обозначения места под грудной костью, подложечья, подсердия. Вместе с тем стремление разложить слово *pazuxa* по типу *paz-duxa,* где *paz* — приставка из предполагаемого старого предлога, может в известной степени отражать весьма широко распространенное словоупотребление *pazuxa* с предлогом *pod* в славянских языках, в частности в русском. Ср.: *…и подъюаста и́ два Варѧга мечьми подъ пазусѣ*; *…застрѣленъ бысть подъ пазоухоу*; *иже соуть подъ пазоусѣ въ огни* (ἕως στήθους); *под пазуху копіемъ прободъ* (διὰ τῆς μασχάλης); *…подъ пазоухою носимъ…*; *имыи подъ пазоухою съкръвено стоѥ ѥвнглиѥ* и др. (*Срезневский* II: 861—862); ср. словен.: *pazduha, koga pod pazduho vzeti*; *obesiti se komu za podpazuho*; — *kaj izpod pazduhe vzeti: pod pazduhami bolan: len; seči komu pod pazduho* (*Glonar*: 271 и др.). Сходные явления можно наблюдать и в словах, обозначающих некоторые другие части тела, в известном отношении сходные с пазухой; ср. *мышка — под мышкой — подмышка* (—**под подмышкой*), кстати, *pazuxa* в ряде диалектов может обозначать и подмышку (ср. слвц.); *ложечка — под ложечкой — подложечье*, *подложечка* (— **под подложечкой*) и т. п. Ср. также чеш. *paže*, в.-луж. *paža*, н.-луж. *paža* ʽрука (ее верхняя часть)’, при чеш. *pod-paží, pod-paždí* ʽподмышка’, н.-луж. *pod paža* и др. (**paz-i̯-*).

[16] См. Словарь современного русского литературного языка. Т. 9. М.—Л., 1959: 33—34 (знач. 2).

[17] Ср.: польск. *pazucha* ʽугол в жилье, образуемый двумя сходящимися стенами’: *J. Karłowicz.* Słownik gwar polskich. IV. Kraków, 1906: 63.

[18] Ср.: *А. В. Миртов.* Донской словарь. Ростов-на-Дону, 1929: 222: *пазушье* ʽзалив’, ʽпродолжение реки’ и др.

[19] См.: *Ђ. Даничић.* Рјечник из књижевних старина српских. II. Београд, 1863: 286.

[20] К значению ʽкрыло’ в с.-хорв. *pȁzuha* (RJA IX: 726) или макед. *пазува* (Речник на македонскиот јазик. Скопје, 1965: 123) ср. *крылья залива.*

[21] Интересно, что др.-греч. κόλπος (которому, кстати, постоянно соответствует др.-русск. *пазуха* в переводных текстах) обнаруживает тот же круг значений — ʽскладка’, ʽзалив’, (ʽдолина’, ʽлощина’), ʽпазуха’, ʽгрудь’ (ʽчрево’, ʽлоно’). И не исключено, что *пазуха* в некоторых старых текстах могло означать и ʽлоно’.

[22] Ср. *пажóные сваи* ʽшпунтовые, где одна входит продольным гребнем своим в паз другой’ (*Даль*[4] III: 11).

[23] Ср. ʽстроитьʼ (νῆας. Гомер, Геродот; ἅμαξαν. Гесиод и др.).

[24] Ср. также πηγός ʽкрепкийʼ, ʽсильныйʼ, πάγιος ʽтвердыйʼ, ʽплотныйʼ и даже παγίς; πάγη ʽсилокʼ, ʽзападняʼ; ʽзадержкаʼ и т. д.

[25] Любопытная параллель: лат. *Venĕris compāgēs* (Лукреций) ʽлюбовные объятияʼ (т. е. ʽВенерины узыʼ) при *пазуха* ʽобъятиеʼ, см.: *Срезневский* III: 861.

[26] Ср. RV X, 105, 2—3:

hárī yásya suyújā vivratā vér árvantānu śépā |
ubhā́ rajī́ ná keśínā pátir dán ||
ápa yór índraḥ pā́paja ā́ márto na śaśramāṇó
bibhīvān |
śubhé yád yuyujé táviṣīvān ||

«Когда два его хорошо запряженных скакуна рвутся в разные стороны, то он, господин, укрощает обоих гривастых (делая их) выпрямленными, как два вытянутых хвоста (одной) птицы. Без них двоих Индра застывает на месте (*pā́paje*), как усталый, охваченный страхом смертный, когда Могучий запрягает (коней) для блеска». Сочетание мотивов двух разнонаправленных коней, соединяемых возницей в одно целое (они сами образуют то, что можно бы было передать корнем **pag'*-), и застывающего на месте возницы достаточно показательно. По Л. Рену, *apa-paj-* ʽêtre inerteʼ, ʽparalyséʼ (*L. Renou.* Études védiques et paṇinéennes, III. P., 1957: 68). Характерна семантическая параллель πήγν□ μι : πηγός, πάγιος ʽплотныйʼ, ʽтвердыйʼ, ʽкрепкийʼ при др.-инд. *paj-* : *pajra-* ʽплотныйʼ, ʽтвердыйʼ, ʽкрепкийʼ. О *paj* ср. также: *J. Manessy.* Les substantifs en *-as-* dans la Ṛk-Saṃhitā. Contribution à l'étude de la morphologie védique. Dakar, 1961: 81—87. Ср. еще (в связи с точкой зрения Л. Рену): *A. Minard* // BSL. T. 55, 1960: 57.

[27] Сходное направление в развитии значения (ʽуплотнениеʼ → ʽрасширение в объемеʼ) можно наблюдать в др.-греч. πάγος ʽхолмʼ, ʽгораʼ; ʽледʼ [ср. πήγνῡμι ʽсковывать льдомʼ, ʽзамораживатьʼ, ὕδωρ ἐπήγνυτο (Ксенофонт) ʽвода замерзлаʼ, т. е. сделалась плотной, крепкой, твердой, ср. πηγῦλίς ʽледянойʼ, ʽморозныйʼ; ʽморозʼ, ʽинейʼ; πάγιοσ ʽтвердыйʼ, ʽплотныйʼ] или лат. *compactus* ʽплотныйʼ, ʽтолстыйʼ, part. perf. от *compingo* ʽсколачиватьʼ, ʽсбиватьʼ, ср. *pango.* Употребление лит. *pėžóti* и под. в значении ʽползтиʼ, ʽпродиратьсяʼ (= ʽидти с трудомʼ) могло бы быть сопоставлено с русск. *пазиться* ʽтаскатьсяʼ, ʽволочитьсяʼ, несмотря на некоторые существенные ограничения и уточнения. На связь лит. *pẽzinti* с вед. *paj-* (правда, без достаточной аргументации) указывал еще И. Шефтеловиц (ZII II: 275).

[28] См.: *Walde—Pokorny* II: 660: к **speg'*- (или **spă̆g'*-, или **spŏ̆g'*-) ʽscharf hin-, zusehenʼ, др.-исл. *spakr* ʽумныйʼ, ʽмудрыйʼ, ʽспокойныйʼ.

[29] См. Словарь современного русского народного говора, с. 387: *гъвар'ú да ф пазък клад'ú*; *пън'имáй ды ф пáзык клад'и*, *ýмныйи как'úи славá* и др.

[30] См. Речник на съвременния български книжовен език. Свезка седма. София, 1957: 463.

[31] Что касается **pazuxa*, то суффикс *-uxa*, возможно, объясняется (в этом именно случае) старой основой на *-й-*, ср. в *пазý*, *пáзóвый*, может быть, русск. *пазур* ʽноготьʼ, ʽкоготьʼ, укр. *пáзурь* (и *пáзорь*), то же, чеш. *pazour*, слвц., в.-луж. *pazor*(*a*), н.-луж. *pazora*, польск. *pazur* (ср. *pazurki* ʽзубья пилыʼ, см. *J. Macijewski.* Słownik Chełmińsko-

Dobryzyński. Toruń, 1969: 112, ср. также 21 и 68) и др.; кстати это слово, рассматриваемое до сих пор как темное, видимо, также принадлежит к указанной семье слов; редкий в славянских языках элемент *-ur-* находит многочисленные соответствия в балтийском и иллирийском — если говорить о территориально близких языках — словообразовании, см.: *P. Skardžius.* Lietuvių kalbos žodžių daryba. Vilnius, 1943: 307—309; *G. Bonfante.* Gli elementi illirici nella mitologie greca // AGI LIII. 1968: 100.

[32] Ср. Frahang ī oīm 26: *pāzaŋuhantəm,* в пехлевийском переводе: *mizd aržānīkīhā* 'in lohnwürdiger Weise' (B a r t h o l o m a e, S. 891).

[33] *M. A. Mehendale.* Two Derivatives in *-ya-* // BSOAS 25. 1962: 597—599. Значение 'тело' (с подчеркиванием ширины, массивности, крепости) удовлетворяет многие контексты, но малопоказательно в силу своей обобщенности. См.: *S. D. Atkins.* The Meaning of Vedic *pā́jas* // JAOS. Vol. 85. 1965: 9—22 (ср. в статье ценное собрание примеров употребления *pā́jas* с переводом и комментариями).

[34] Объяснение Шанкары (*pājasya = pādasya = pādāsanasthāna*) — в духе «ученой» этимологии древнеиндийских трактатов и их комментаторов.

[35] Соответственно выделяются два способа приветствия в индо-иранском (отчасти и ближневосточном) ареале: восточный, когда ложатся на г р у д ь (*pājas*, **pāzah*), и западный, когда ложатся на л и ц о (ср. пехл. *rōδ*). См.: *M. A. Mehendale*. Указ. соч.: 598. В связи с этим высказывается предположение, что согд.-будд. **pāz* и *βrp'z* (**frapāz-*) в «Вессантара-Джатаке» (399 сл.: *rty'γw 'nγtk 'yškt'yh 'wyn γwt'w p't yčh βrp'z w'pt'nt* «и все женщины *зенаны* пали *βrp'z* перед царем»; см.: *É. Benveniste.* Vessantara Jātaka, texte sogdien. P., 1946) следует переводить 'на грудь', а не 'на лицо' ('on the face'), как предлагал Г. У. Бэйли (*H. W. Bailey.* Irano-Indica // BSOAS 12. 1948: 324). Если Мехендале прав, то и хот.-сакс. *pāysa-* должно пониматься как 'грудь' в таких отрывках, как: *Manauhara p ā y s v ī r a ṣṭau nūśā ysaraka* Ch. 00266, 158—159 (ср. P 2025, 238—241 и др.) «М., будучи (лежа) на г р у д и, жалобно воскликнула». Ср. E 2, 132: *Badṛ hā ttrāmäte balsyä po̤ p ā y s u vīri haraysde* «Б. входит, он простирается на г р у д и у ног Будды». Видимо, сходным образом допустимо трактовать и *pāysvīrä śām* в «Джатакастава» 20 · 4, в B 2927, 46 и других местах, где Бэйли предлагает переводить 'on the face'.

[36] См. *H. W. Bailey.* Указ. соч.: 326; это же значение принимается и для иран. **pāzah.* Еще ранее это значение признавал за *pājas* Зиг, см. *E. Sieg.* Der Nachtweg der Sonne nach der vedischen Anschauung // NGG. 1923: 5—6, ср. также *Mayrhofer*. II: 244—245.

[37] Впрочем, для части примеров, где принималось значение 'лицо' ('щека'), см.: *H. W. Bailey.* Indo-Iranica, II // BSOAS 13. 1949: 136 (Ossetic Digoron *fazæ*), лучше исходить из более общего смысла 'половинка', 'сторона', 'бок', см. *Абаев*: 426: *surxfazæ fætk'u* 'краснобокое яблоко' и под. Ср. также согд. *p'zyy* 'частица', см.: *W. Henning.* Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch // Abhandl. PAW. B., 1937: 81.

[38] *L. Renou.* Указ. соч.: 67—68.

[39] Ср. комментарии Саяны к *pā́jas* и *pā́jasvant-* (ср. авестийскую форму) — *tejas bala-jvālā-lakṣaṇa, tejobala* и под. Имело ли слово *pajra* значение 'блестящий', остается неясным.

[40] Хотя русск. *пузо* и его производные, как и соответствующие формы в других языках, этимологически объяснимы плохо, связь этих слов с иран. *pū̌z-* (*fū̌z-*) 'грудь', но и 'живот' едва ли может быть доказана.

[41] Ср. также *pā́jāṃsi* Сомы (R V IX, 76, 1; IX, 88, 5) или *sahásrapājas* (RV IX, 13, 3, также в связи с Сомой).

[42] *Wærxægæn rajg*$_{o}$*yrdīs dywwæ læppūjy*, *fazzættæ* ʽу Уархага родились два сына, близнецы’ (*Абаев*: 426—427). Следует подчеркнуть, что Уархаг — мифологический родоначальник нартов; его сыновья-близнецы типологически сопоставимы с другими близнечными парами, от которых идет отсчет в данной культурно-исторической традиции (ср. Ромул и Рем, Яма и Ями и под.). Ср. также осет. *dyvazyg* ʽдвойной’ (из **dy-faz-yg,* где *dy-* ʽдву-’, *faz* ʽполовинка’) при подобном нем. *zwei-fach.* Из примеров такого рода можно заключить, что значение ʽпространство между одеждой и грудью’ в слав. **pazuxa* принадлежит к числу поздних приобретений: двусоставность образована не грудью и одеждой, а естественным строением самой груди.

[43] Вместе с тем известны случаи присоединения элемента *-r-* непосредственно к корню, ср. др.-инд. *pajra.* Возможно, сюда же относится название северного ветра в Киликии Παγρεύς (ср. πάγος ʽмороз’, ʽстужа’, ʽлед’, πηγῦλίς ʽледяной’, ʽморозный’; ʽмороз’, ʽиней’), ср. характерный пример из Ксенофонта: ἄνεμος βορρᾶς πηγνὺς τοὺς ἀνθρώπους ʽсеверный ветер, леденящий людей’. Кстати, ср. отношение παγουρ- · πηγῦλ- (*-ur-* : *-ul-*).

[44] Сюда же относится др.-греч. πάγουρος ʽкраб’ ʽ*Cancer pagurus*’, в н е ш н е идентичное слав. **pazurъ*, поскольку оно из *παγ и οὐρά ʽхвост’ (т. е. «dessen οὐρά aus πάγος besteht», — см.: *Frisk* II: 460 и 446). Вместе с тем не исключена полностью мысль о более старой форме *πάγ-υρ-ος (ср. καπ-υρ-ός : καπ-νός), подвергшейся переделке в духе народной этимологии (-οὐρά ʽхвост’). Если бы это было действительно так, то πάγουρος объяснялось бы как ʽобладающий клешнями, когтями’ и допускало бы сопоставление с **pazurъ.*

[45] См. убедительную демонстрацию смены *-ur-* через *-us-* (или *-ar-* через *-as-* в истории индоевропейского словообразования: *Э. Бенвенист.* Индоевропейское именное словообразование. М., 1955: 57, 63. В связи со слав. **pazŭ-* и учитывая смену *-ur-* через *-us-* (ср. др.-греч. ἐχυρός, др.-инд. *sahuri-* при герм. **seghus* : гот. **sigus*, на основании вин. п. ед. ч. *sigu* и под.), не исключено предположение, согласно которому суффикс *-uxa* в **pazuxa* некогда должен был интерпретироваться как расширение корня *-us-* (> *-ux-*), т. е. **paz-us-*(*a*), ср. **pāj-as* < и.-е. **pāg’-*/**pēg’-* + *-us-*/*-as-*.

[46] Реконструкция такой формы выглядит достаточно правдоподобно как по внешним причинам (ср. указанные формы, реализующие и.-е. **pāg’-men-*), так и по внутренним (ср. **niz-й-* — **niz-ina* — **niz-men-* : русск. *низ* (*в низу́*, *низово́й* и т. д.) — *низи́на*, *ни́змень* при **paz-й-* — **paz-ina* — **paz-men-* : русск. *паз* (*в пазу́*, *пазо́вый* и т. д.) — *пази́на* — гипотетическое **пазмень*). Не является ли следом этой формы русск. диал. *па́зьмо*, *по́зьмы*, *по́змище* (и с притяжанием к *земля* — *позем*) ʽпахотный участок’, ʽусадьба’, ʽместо под двором, у́хожами и домом’ (*Даль*[4] III: 12), т. е. ʽрод клина’? Если это так, то ср. лат. *pagus* ʽсельская община’, ʽсело’, ʽдеревня’; ʽобласть’, ʽрайон’, ʽокруг’ (ср. у Цезаря: *Omnis Helvetia in quattuor p a g o s divisa est*). Имея в виду форму **pāg’-men-*, во-первых, и **pāg’-й-* (ср. макед., болг. и др. *пазува*, *пазва* при *пазина*), во-вторых, можно предполагать и наличие такой формы, как и.-е. **pāg’-u̯en-*. К соотношению образований на *-men-* : *-u̯en-*: см.: *Э. Бенвенист.* Указ. соч.: 139 и сл.

1972

ЕЩЕ РАЗ О *GOLTHESCYTHA* У ИОРДАНА (GETICA, 116): К ВОПРОСУ СЕВЕРО-ЗАПАДНЫХ ГРАНИЦ ДРЕВНЕИРАНСКОГО АРЕАЛА

По крайней мере в двух ситуациях возникает вопрос о северо-западных пределах распространения иранского (практически — скифского) элемента в Восточной Европе: первая из них связана со временем Геродота или даже (точнее) со второй половиной VI в., к которой относятся описываемые им события (фракийско-скифский поход Дария I в 512 г. до н. э.); вторая — с периодом на 1000 лет позже, т. е. с VI в. н. э., для которого мы располагаем последним из античных письменных источников — «Гетикой» Иордана, законченной в 551 г. н. э. Начало и конец этого тысячелетия (независимо от того случайного факта, что именно они нашли свое отражение в исторических источниках) неслучайно являются диагностически очень важными для этнолингвистической ситуации на территории, осью которой является течение Припяти и Сейма (т. е. примерно 51° сев. широты). Дело в том, что начало указанного периода приходится на то время, когда севернее скифов, несомненно, уже находились балтийские племена, которые, естественно, могли привлечь внимание Геродота, интересовавшегося и территорией к северу от Скифии. Конец же рассматриваемого периода приходится на время, когда непосредственно к югу от обозначенной оси уже присутствовал славянский элемент, который и был отмечен Иорданом (*Antes*, *Anti*, *Sclaveni*, *Venethi*, *Venethae*). Не менее важно и то, что Иордан является, по сути дела, последним по времени писателем, который мог бы еще застать более древний иранский и балтийский элемент в указанном ареале и отразить их в своем сочинении перед тем, как они растворятся в славянской этнолингвистической и культурной стихии.

В данном случае нас интересует конец описываемого периода, т. е. середина первого тысячелетия нашей эры, применительно к которому понятие северо-западных границ иранского элемента также нуждается в уточнениях. Прежде всего речь идет не о традиционном представлении о границах между Скифией и Германией (проводимых обычно по Висле), идущем еще с античных времен, сохраняемом в полном виде у Иордана [1] и с некоторыми вариантами и трансформациями в средневековой европейской анналистике. Тем более не могут быть здесь объектом исследования скифские следы за пределами таким образом описанной Скифии (например, на Балканах, в юго-западной Польше, Венгрии, Австрии, Баварии и далее к западу вплоть до Южной Франции) [2]. Здесь в центре внимания описанный выше ареал в поздний период скифской истории, во всяком случае в IV—V вв. н. э., когда после столкновения с готами и несколько позже с гуннами скифы окончательно сходят с исторической сцены. Сев.-зап. пределы иранского элемента определяются именно для этой пространственно-временной ситуации [3].

Говоря о готском короле Германарихе (351—376 гг. н. э.), который «…многие и воинственнейшие северные племена покорил и подчинил своим законам» [4], Иордан приводит список покоренных народов, соответственно — стран в форме Acc. Plur.: habebat si quidem domuerat G o l t h e s c y t h a, Thiudos, Inaunxis, Vasinabroncas, Merens, Mordens, Imniscaris, Rogas, Tadzans, Athaul, Navego, Bubegenas, Goldas (Get. 116—117). При всех хорошо известных неясностях ряда названий (об этом, как и о многочисленных контроверзах, связанных с толкованием этих названий, здесь, естественно, говорить не придется) следует отметить, так сказать, «понтоцентричность» этого описания, связанную как с биографией самого Иордана [5], так и с традицией, идущей от Аблавия (descriptor Gothorum gentis), сообщающего, что готы пришли с севера на юг в крайние пределы Скифии, соседствующие с П о н т о м, и осели «super limbum Ponti» [6]. Именно здесь они приобщились к культуре: стали, по словам Иордана, «более человечными и более просвещенными» [7]. Ориентация на Причерноморье у Иордана сугубо идеологична: здесь находилась держава Германариха, «благороднейшего из Амалов» [8], с которым связывались воспоминания о золотом веке готов и представления о могущественной империи от Балтийского моря (эсты) до Черного. Уже те названия из приведенного списка, которые отождествляются с уверенностью (чудь — *Thiudos*, весь — *Vasi*…, меря — *Merens*, мордва — *Mordens*) или с известным вероятием (мещера — *Imniscari* [9]), позволяют сделать вывод, что последовательность перечисления этнонимов предполагает движение по дуге с запада на восток и далее с севера на юг (ср. далее — вне списка — о герулах вблизи Меотиды). Несомненная упорядоченность списка при не менее несомненной дефектной форме ряда этнонимов, которые, видимо, и самому Иордану мало о чем гово-

рили, делает правдоподобным уже не раз высказывавшееся мнение, согласно которому в основе этой организованной серии названий лежали источники типа итинерариев по Восточной Европе. Нужно думать, что они были сильно мифологизированы как в общем смысле, так и в специально лингвистическом. Создается впечатление, что для составителей таких пособий важнее всего было указание на с о с т а в перечисляемых территорий (т. е. в данном случае стремление к исчерпывающему списку этнонимов) и на п о р я д о к их следования[10]. Вопрос же точного наименования поневоле отодвигался на задний план.

В иордановском списке народов, находившихся под властью Германариха, есть три названия, которые кажутся бесспорными и поэтому могут быть основой для дальнейших рассуждений — *scytha*, *Merens*, *Mordens*, отождествляемые соответственно со скифами, мерей и мордвой. Эти три названия фиксируют наличие двух бесспорных этнолингвистических элементов на Восточно-Европейской равнине — иранского и финского[11] и задают общее направление перечисления с запада на восток (см. выше) и, что не менее важно, — от более известного Иордану к менее известному и далее к вовсе неизвестному. Во всяком случае скифский (точнее скифо-сарматский) элемент отчетливо прослеживается для эпохи Иордана и предшествующей ей (ср. данные, относящиеся к черняховской культуре) на территории к северу от нижнего Дуная и далее на северо-восток вплоть до Сейма, Сулы, Ворсклы[12]. Впрочем, собственно скифы (если не говорить о некоторых особых толкованиях этнонимов из списка Иордана) не отмечены среди подвластных Германариху племен. Объясняется ли это очевидностью самого факта и особой близостью Иордана к иранской стихии (о чем см. ниже) или же тем, что к середине VI в. иранский (скифо-сарматский) элемент на указанной территории уже был перекрыт славянским этнокультурным комплексом[13], соответствие которому сейчас видят в археологической культуре пражского типа, — решить с определенностью трудно. Существенно в данном случае то, что «скифское» инкорпорировано в сложное название *Golthescytha*.

В указанном контексте это название, открывающее весь ряд, и должно привлечь особое внимание. Логика самого принципа, лежащего в основе списка, делает весьма вероятным, что *Golthescytha* находились з а п а д н е е и ю ж н е е названных далее финских племен. Поскольку границы распространения этих племен для середины I тыс. н. э. могут быть восстановлены с достаточным для преследуемых здесь целей вероятием[14], *Golthescytha* должны были бы занимать пространство в восточной части Верхнего Поднепровья и/или в бассейне Верхней Оки (включая Упу и Угру), где, кстати, отмечены наиболее северные из иранских гидронимов. Тот факт, что список открывается «гольтескифами», не может быть, конечно, объяснен последовательностью

покорения племен Германарихом. Совершенно очевидно, что бóльшая часть перечисленных племен не только не была покорена им, но даже не могла быть и его данниками. Можно выдвинуть предположение, что открытие списка сложным (по-видимому) этнонимом *Golthescytha* объясняется не просто их ближайшим положением среди мнимо покоренных народов по отношению к припонтийским готам, но и тем, что *Golthescytha* были первым, так сказать, гибридным племенем (сответственно — ареалом), сочетающим «свое» и «чужое», переходом от первого (*scyth*-) ко второму (*golth*-). Хотя, как показывают исследования последнего времени, старая контроверза, был ли Иордан готом или аланом (иранцем), решается скорее в пользу готского происхождения историка [15], она, во-первых, все-таки не может считаться окончательно решенной и, во-вторых, она не опровергает очень правдоподобных иранских связей Иордана [16]. Наконец, в данном случае, пожалуй, более существенным было то, чтó Иордан считал более престижным и, следовательно, «своим», каким было его национальное самосознание. Нет сомнений, что именно иранское и готское население южнорусских степей рассматривалось Иорданом как «свое», как некая норма в отличие от чужих покоренных племен к северу и востоку (возможно, что отсутствие собственно скифов среди подвластных и покоренных Германарихом народов нужно понимать как теневое указание на то, что скифы, наряду с готами, принадлежали к господствующим этносам двуединой готско-скифской державы Германариха). Иранская тема была неизменно и по-особому близка Иордану.

Соответственно двоякой ориентации автора «Гетики» и название *Golthescytha* чаще всего трактовали как «двойной» этноним. Во всяком случае уже самая первая попытка истолкования этого слова предполагала указание на готов и на скифов [17]. Впрочем, был предложен и ряд других конкретных толкований, из которых заслуживают упоминания два: понимание *Golthescylha* как «гото-чуди» (*Scytha* есть то же, что *Scuti* у Адама Бременского и обозначает *чудь* — ср. слав. **Čjudь*, русск. *чюдь*) [18] и как «галиндоскифов» [19]. Существуют и некоторые другие объяснения, из которых особого внимания заслуживают две недавние гипотезы. Одна из них принадлежит Ф. Альтгейму, трактующему это слово как «watschelnde» или «wacklende Skythen» (принятие мены *k'* : *g*, т. е. *golthe* : *k'oltä*, отсылает к осетинскому источнику) [20], что все-таки выглядит как типичное объяснение *ad hoc*. Другая гипотеза исходит из основательной конъектуры всего списка народов Германариха, опирающейся на изучение рукописного текста, и принадлежит И. Коркканен. Предлагаемая ею текстологическая реконструкция выглядит следующим образом: quos domuerant Gothi Scythathiudos inaxungis *vasinabrocans merens mordens imniscans rogans *iadzans athal naue *goc *peucenas *celtas, что интерпретируется как quos domuerant Gothi Scytharum

populos *inahsuggeis (ἁμάξοικοι) vasinabrocans (νομάδες) merens (βασιλικόι?) mordens (Μοδόκαι?) *imniskans (campestres) rogans (Rugi) *iadzans (**iaz-ans* > *iazyges*) athal naue *goc (prosapia Noe Gog) *peucenas (Peucini) *celtas (Celtae) [21]. В связи с *Golthescytha* самым существенным являются следующие исправления: a) слово *Golthescytha* членится на две части, b) первая из них понимается как *Gothi*, Nom. Plur. [22], c) вторая часть относится к следующему слову *thiudos*, которое трактуется как оставшееся без перевода готск. *þiuda* ʻнародʼ. В результате *Scythathiudos* переводится как «народы Скифии», что находит себе соответствие (среди ряда других) в «Historia Augusta» Требеллиуса Поллиона — Scytharum diversi populi (Claud. 6, 1, 2). Не имея возможности оценить здесь всю эту столь радикальную реконструкцию, уместно все-таки сделать несколько замечаний (в частности, ограничивающих доказательную силу всей серии конъектур), которые, кажется, позволяют вернуться к форме *Golthescytha* при том, что она, конечно, неточна и лишь приблизительна. Дело в том, что при всем остроумии нового прочтения текста существуют серьезные трудности чисто грамматического порядка (форма слова, в которой выступает имя готов, характер связи его с предыдущими словами, аграмматичность сочетания *Scythathiudos* и т. п.), не говоря уж о сложностях более общего характера, которые в данном случае выглядят особенно существенными. Прежде всего реконструкция Get. 116 не является чисто текстологической, и, следовательно, ее нельзя считать независимой. Более того, она все время направляется и корректируется возможным общим смыслом и конкретно сходными в той или иной степени отрывками из «Historia Augusta». Кроме того, возникает серьезное сомнение относительно того, каким образом слово, влекущее за собой несомненно важнейшую для всего сочинения тему г о т о в, могло оказаться столь испорченным, что оно стало непонятным вообще (при этом слово стояло в ключевой начальной позиции). Наконец, важнейший аргумент состоит в следующем: чтение *Golthescytha* в моммсеновском издании имеет с точки зрения критики текста то неоспоримое преимущество, что оно — *lectio difficilior*. Поэтому, исходя по-прежнему из чтения *Golthescytha*, можно попытаться понять, что же в конце концов могло крыться за этим названием.

В настоящее время существуют, кажется, серьезные аргументы в пользу реальности *Golthescytha*, во-первых, и трактовки этого этнонима как «голядо(галиндо)-скифов», во-вторых. Но для этого необходимо поместить решение этого вопроса в общегалиндский контекст, который в результате последних исследований, посвященных судьбам балтийского племени галиндов, принял совсем новые, несравненно более конкретные и детализированные формы. Здесь целесообразно самым кратким образом напомнить некоторые основные результаты, относящиеся к проблеме галиндов-голяди. Они сводят-

ся к следующему: 1) страна *Golanda*, упоминаемая Павлом Диаконом в «Historia Langobardorum» (VIII в.), которая включает в себя утраченное лангобардское сказание о переселении этого племени («Origo gentis Langobardorum», середина VII в.), находилась непосредственно к югу от страны *Mauringa*, где-то в районе польско-чешского пограничья; это название *Golanda* связывается с именем балтийских галиндов, часть которых (видимо, вместе с германцами) двинулась на юг; к галиндскому слою в этих местах ср. *Golensizi* Географа Баварского (ср. *gradice Golensiczeshe* Вроцлавской Буллы 1155 г.), польск. *Golendzin*, чешск. Holedeč и т. п. — из **Gol-ęd-* [23]; — 2) следы галиндов обнаруживаются к югу от Припяти, непосредственно перед северной границей Волыни (ср. *Голядин*, Любомльский р-н Волынской обл.; *Голяда*, Сарненский р-н Ровенской обл.) [24]; — 3) голядский слой к югу от Москвы (Протва и южнее) несравненно более мощен, чем предполагалось, и обнаруживает целый ряд точных параллелей с названиями в балтийской Галиндии; — 4) носителями зарубинецкой археологической культуры в Припятском Полесье и смежных районах Поднепровья (II в. до н. э. — II в. н. э.) были, видимо, западнобалтийские племена (осторожнее говорить о западнобалтийском компоненте зарубинецкой культуры), которые позже продвинулись в левобережье Верхнего Днепра и в бассейн Верхней Оки, где и сложились почепская и мощинская культуры, совпадающие с ареалом западнобалтийской гидронимии в этих местах и трактуемые как голядские [25]; — 5) во всех этих ареалах этнонимы с элементом *-d-* чередуются с названиями с *-t-* (ср.: прусск. *Galteynen*, 1405, *Galtengrab*, 1515; лит. *Galtų km*., лтш. *Gal̄tene*, *Galtes-pļava*; куршск.: a quodam rivo dicto Galtenbeke, 1390; ср. также Nom. propr. прусск. *Golte*, 1289, *Golthe*, 1347, *Golte*, 1348, в точности совпадающие с первым элементом в *Golthescytha*; *Goltenne*; лит. *Galtȳs* и др. [26]); — 6) повсюду, где отмечен элемент **Galind-*, рядом с ним выступает этнонимический элемент **Sud*(*-in-*) — от Птолемея (Γαλῶδαι και Σονδωοί) до днепро-окского *Голядин* — *Судинка*, *Судость* и т. п. [27]

Учитывая все сказанное, как и наиболее правдоподобное нахождение *Golthescytha* между Сожем и Десной и несколько далее к востоку до верховьев Оки (за нею начинаются уже финноязычные названия), приходится признать, что именно эта зона является тем местом, где при решительном преобладании балтийского гидронимического элемента и р а н с к и е следы еще несомненны, хотя они и немногочисленны (помимо нескольких днепровских названий, ср. также окские: с корнем *Дун-*, *Донок*, *Хонеговка*, *Ханиг*, *Прутенка*, *Савенка*, *Вопрат*, *Недна*, *Домасловка*, *Зуша*, *Кубань*, может быть, *Алановский* и т. п.) [28]. Эта зона расположена в н е п о с р е д с т в е н н о м соседстве с бассейном Сейма, где обнаружены бесспорные следы б а л т о - и р а н с к и х языковых контактов, подтверждаемые, кажется, и археологическими данны-

ми [29]; при этом иранский фон в этом районе выступает уже как преобладающий. Иначе говоря, оба отмеченных ареала (от Сожа до верховьев Оки и по Сейму) объединяются между собой в том отношении, что они и только они фиксируют балтийскую и иранскую гидронимию одновременно, хотя соотношение этих этнолингвистических элементов в разных частях этого объединенного ареала различное. В связи со сказанным напрашивается предположение, что название *Golthescytha*, локализуемое именно в этом ареале на независимых основаниях (к юго-западу от *Mordens*, *Merens* и т. п. и к северу от скифов южнорусской степи и л е с о с т е п и), могло относиться к «балтийским (голядским) иранцам», т. е. к смешанному населению переходной зоны, в которой происходили интенсивные культурно-языковые контакты иранского и балтийского элемента. В таком случае об этой территории можно говорить как о н а и б о л е е с е в е р н о м ареале, в котором еще обнаруживаются иранские следы [30]. Сам этот ареал характеризуется двумя основными признаками: в о д н и х случаях он резко разграничивает зоны, лежащие к северу и к югу от него, и, следовательно, выступает как рубеж (ср. резкий количественный перепад между названиями с начальным *х*- к ю г у [иранский слой] и к северу или ограничение названий типа *Колодезь* в основном ю ж н о й частью указанного ареала, непосредственно продолжающей в бассейне Верхней Оки сгущение подобных названий на левобережье Днепра, по Сейму [иранский слой, ср. авест. *χan*- ʽколодец’] и т. п.); в д р у г и х случаях этот ареал является местом стыка сходных диалектных индоевропейских фактов в иранской (к юго-востоку) и балтийской (к северо-западу) трактовке (ср. *Осьма* в самых верховьях Днепра [балт. **asmon*- ʽкамень’] при *Асмонь* по Сейму [иранск. *asman*-]). Сходная ситуация фиксируется и на фольклорно-мифологическом материале. Ср., например, предания о великанах Голядах, хваставшихся своей силой, занимавшихся бросанием топора (очевидно, каменного) в небо и превращенных в камень [31], и аналогичный миф о богатыре по имени *Snāviδka* в «Авесте» (Yašt XIX, 43 и сл.) с убедительными осетинскими параллелями [32]. Вместе с тем через Илью Муромца к этим же местам (*Карачев* > *Карачарово*, *Брынь* > *Брынские леса*, река *Смородинка* и т. п. [33]) приурочен и *Святогор*, наказанный за гордость тем, что он был превращен в камень или ушел в землю. Уместно напомнить, что само имя — вторичная переделка форм [34], сопоставимых в конечном счете с именем *Веретрагны* (ср. и другие варианты, по отношению к которым имя *Святогор* — анаграмма, — *Вострогор*, *Вострогот*, *Веретенник*, ср. *Ворон Воронович* при иранском *vāragna* [> **varaγn*- > **varan*-], Yašt XIX, 35 и сл.), до сих пор не отмеченным русским иранизмом. Таким образом, зона между Сожем и Сеймом обнаруживает несомненные иранизмы культурно-языкового характера, которые усваивались сначала балтами, а позже и восточными славянами в тех же самых местах. К тому же эта

зона с севера и северо-востока граничит с финноязычными территориями, и в этом смысле она также отвечает положению *Golthescytha* в сочинении Иордана. Вообще нужно подчеркнуть, что сам факт д в о й н о г о совпадения балто-иранских границ, как по гидронимическим, так и по археологическим данным, — при том, что сами границы между этими ареалами точны и во всяком случае рельефно выражены, — относится к числу наиболее убедительных и диагностически важных аргументов в пользу описываемой здесь ситуации балто-иранского, конкретнее, голядско-скифского симбиоза. Без учета этой картины едва ли можно принять и объяснить появление здесь несколько позже славянского населения, которому в этом ареале во времена, описываемые Иорданом (конец IV в.), не оказывается места. Локализация культурно-языкового комплекса, связываемого с именем *Golthescytha*, получает дополнительные аргументы в свою пользу и при учете исторической перспективы: *Golthescytha* в своей, так сказать, «голядской» части есть то последнее звено, которого недоставало для того, чтобы был прослежен весь путь миграции голяди из Полесья на Протву и далее в Подмосковье. И действительно, разрыв между волынско-полесскими названиями с элементом *Голяд-* и таковыми в Подмосковье заполняется топонимами орловско-брянской полосы (ср. *Голяжье*, Ливенск. у. Орловск. губ., *Взголяжье*, Брянск, у., и др.) [35], которые раньше как слишком удаленные от голяди на Протве скорее рассматривались на уровне исключений, нуждающихся в особом истолковании.

Сама возможность таких культурно-языковых конгломератов, как голядско-скифский, обозначаемый у Иордана этнонимом *Golthescytha*, не должна вызывать сомнения. Правдоподобно, что несколько позже (если говорить о заключительной стадии) уже в Подмосковье, в частности на юго-восток от Москвы, в углу, образуемом впадением Москвы в Оку, существовала переходная голядско-финская зона [36], с некоторыми общими чертами культуры и языка. Другой этнический компонент «голядо-скифов», т. е. скифы, также не раз на протяжении своей истории вступал в отношения симбиоза с другими народами. Из ярких примеров можно упомянуть скифо-фракийскую культуру Малой Скифии и Нижней Мезии. В ряде случаев такие этнические объединения складывались в связи с общим миграционным потоком. Таковы были «гото-аланы», устремившиеся из южнорусских степей в юго-западный угол Европы, в Испанию, где они, видимо, и оставили по себе память в названии Каталонии (*Gatalonia*). На основе этого этнонимического по происхождению топонима реконструируется и сам этноним, построенный по той же модели, что и *Golthescythia*, а именно **got- & *alan-*.

Последнее, на что следует обратить внимание в связи с кругом вопросов, вызванных толкованием иордановского *Golthescytha*, — проблема устойчиво-

сти некоторых этнокультурных схем, реализующихся в одном и том же ареале. Картина, описываемая применительно к территории от Припяти до Сейма и относимая к середине I тыс. н. э., с необыкновенной точностью совпадает с тем, что реконструируется для времен Геродота или немного позже[37]: невры на Припяти, их миграция (вероятно, частичная) в середине VI в. до н. э. к востоку в землю их ближайших соседей будинов (Десна, верховья Оки), наличие к юго-востоку на Сейме и в верховьях Псла и Ворсклы гибридных будино-гелонов, причем принадлежность гелонов к скифским племенам, видимо, бесспорна[38]. Правдоподобная точка зрения о балтийском происхождении невров и будинов[39] восстанавливает сходство ситуации практически до тождества. Речь идет о явлении «ситуационной рифмы» как результате аранжирующей деятельности ландшафтных схем в сфере истории. В более широком контексте и в более глубоком смысле оказывается, что ирано-балтийские контакты «разыгрывались» в указанном ареале все тысячелетие — от Геродота до Иордана.

Примечания

[1] «Scythia si quidem Germaniae terre confines eo tenus, ubi Ister. oritur amnis vel stagnus dilatatur Morsianus tendens usque ad flumina Tyram, Danastrum et Vagosolam, magnumque ille Danaprum Taurumque montem ⟨…⟩ haec, inquam, patria, id est Scythia, longe se tendens lateque aperiens, habet ⟨…⟩ ab o c c i d e n t e Germanos et flumen Vistulae; ab a r c t u, id est s e p t e n t r i o n a l i, circumdatur oceano ⟨…⟩ in qua Scythia prima ab o c c i d e n t e gens residet Gepidarum, que magnis opinatisque ambitur fluminibus, nam Tisia per a q u i l o n e m eius chorumque discurrit…» (Get. 30—33). Цитируется по: *Иордан*. О происхождении и деяниях гетов // Getica. Вступ. ст., пер. и комм. Е. Ч. Скржинской. М., 1960 (латинский текст; далее — Гетика). — *Tisia* объясняется обычно как Тисса. *Vagosola*, известная только из Иордана, вероятно, соответствует Южному Бугу (во всяком случае, она помещена между Днестром и Днепром). Явно ошибочна идентификация с Вислой (кстати, названной уже своим именем), предлагаемая в статье: *Ф. Вестберг*. О передвижении лангобардов // Записки Академии наук. Сер. VIII. Ист.-филол. отд. Т. VI. 1904. № 5: 15. При толковании *Vagosola* как Южный Буг получает, видимо, свое объяснение элемент *Vag*-: ср. др.-русск. *Богъ*, польск. *Boh* (ср. частую мену *b* и *v* в иордановской латыни).

[2] См., например: *M. Jahn*. Die Skythen in Schlesien. 1928; *E. Beninger*. Der westgotisch-alanische Zug nach Mitteleuropa. 1931; *H. Preidel*. Der Skytheneinfall in Ostdeutschland // Altschlesien. 1934. Bd. 5.; *J. Skutil*. Skythische Funde aus Mähren // Przegląd Archeologiczny. 5. 1933—1936; *T. Sulimirski*. Scytowie na Zachodniem Podolu. Lwów, 1936; *Idem*. Kultura łużycka a Scytowie // Wiadomości Archeologiczne. 1939. 16: 76—100; *Idem*. Die Skythen in Mittel- und Westeuropa // Berichte über den V. Internationalen

Kongress für Vor- und Frühgeschichte. Hamburg, 1961: 793—799; *M. Párducz*. Denkmäler der Sarmatenzeit Ungarns. I—III. Budapest, 1941—1950; *Z. Bukowski*. Nowe znaleiska «scytyjskie» z Polski // Archeologia Polski. 1960. 4: 257—283; *Idem*. Scytowie // Słownik Starożytności Słowiańskich. T. 5. Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk, 1975: 119—122; *J. Harmatta*. Studies in the History and Language of the Sarmatians. Szeged, 1970 (II. The Saimatians in Hungary: 41—57) и др. Относительно юго-западных границ см.: *V. Pârvan*. Getica. O protoistoria a Daciei. Bucureşti, 1926; *D. Popescu*. Problema sciţilor din Transilvania în opera lui Vasil Pârvan // Studii şi Cercetări de Istorie Veche. 1958. IX; *D. Berciu*. O descoperire traco-scitică din Dobrogea şi problema scitică la Dunarea de Jos // Там же. 1959. X: 7—46; *D. M. Pippidi*, *D. Berciu*. Din istoria Dobrogei. V. 1. Bucureşti, 1965: 99 и сл.; *А. И. Мелюкова*. К вопросу о границе между скифами и гетами // Древние фракийцы в Северном Причерноморье. М., 1969: 61—80; *Idem*. Скифия и фракийский мир. М., 1979: 238 и сл.; *А. Милчев*. Фрако-скифские отношения и образование одрисской державы // Thracia. 1974. 2; *V. Iliescu*. The Scythians in Dobrudja and their Relations with the Native Population // Relations between the Autochtonous Population and the Migratory Populations. Bucureşti, 1975, и др.

[3] Понятие северных пределов распространения иранцев также нуждается в уточнении. Уместно напомнить, что для Иордана северные границы Скифии целиком мифологичны (*ab arctu* 〈…〉 *circumdatur oceano*). Вместе с тем несколько гидронимов иранского происхождения, отмеченных в Смоленской и Калужской областях (см. *В. Н. Топоров, О. Н. Трубачев*. Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М., 1962), также, конечно, не могут считаться надежным основанием для предположения о наличии в этих местах устойчивых и значительных иранских анклавов (к тому же, лишенных археологической поддержки).

[4] «Multas at bellicossimas a r c t o i gentes perdomuit suisque parere legibus fecit» (Get. 116).

[5] Традиционно считается, что Иордан родился в Малой Скифии или в Нижней Мезии и провел здесь свою молодость, служа нотарием у Гунтигиса. С этими местами семья Иордана была связана и раньше: здесь же служил нотарием у Кандака и дед Иордана Париа. Писалась же «Getica» в Равенне. Из многочисленных работ, посвященных жизни и трудам Иордана, см. последнюю по времени: *N. Wagner*. Getica. Untersuchungen zum Leben des Jordanes und zur frühen Geschichte der Goten. Berlin, 1967.

[6] Ср.: …exindeque iam velut victores [scil. готы] ad extremam Scythiae partem que P o n t o m a r i vicina est, properant, quemadmodum et in priscis eorum carminibus pene storicu ritu in commune recolitur: quod et A b l a v i u s descriptor Gothorum gentis egregius verissima adtestatur historia (Get. 28); — A b l a v i u s enim storicus refert, quia ibi super limbum P o n t i, ubi eos diximus in Scythia commanere… (Get. 82); — ср. также Get. 117, где Иордан снова ссылается на Аблавия в связи с местожительством герулов около Меотиды (iuxta Meotida palude inhabitans in locis stagnantibus…).

[7] Tertia vero sede super mare Ponticum iam humaniores et, ut superius diximus, prudentiores effecti, divisi per familias populi… (Get. 42).

[8] Ср.: nobilissimus Amalorum и далее сравнение Германариха с Александром Македонским: quem merito nonnulli Alexandro Magno conparavere maiores (Get. 116). Ср. далее: …idem ipse prudentia et virtute subegit omnibusque Scythiae et Germaniae nationibus ac si propriis lavoribus imperavit (120). Другой род (ему служили везеготы) носил

имя Балтов: Vesegothae familiae B a l t h o r u m, Ostrogothae praeclaris Amalis servieban (Get. 42); …ordinato super se rege Halarico, cui erat post Amalos secunda nobilitas B a l t h o r u m q u e ex genere origo mirifica, qui dudum ob *audacia* virtutis B a l t h a, id est *audax*, nomen inter suos acceperat (Get. 146). Как видно из последнего фрагмента, имя *Balt* — германского происхождения (ср. готск. *balþei* 'смелость', 'дерзость', а.-сакс. *bald*, *beald*, др.-в.-нем. *bald*, англ, *bold* и т. п.).

[9] Ср. *G. Moravcsik*. Byzantinoturcica. II. Berlin, 1958; *I. Boba*. Nomads, Northmen and Slavs // Eastern Europe in the Ninth Century. The Hague, 1967: 95. Впрочем, эта идентификация высказывалась и раньше. Ср.: *J. J. Mikkola*. Die Namen der Völker Hermanarichs. FUF 1915. Bd. 15: 62; *K. B. Wiklund*. Finno-Ugrier // *M. Ebert.* Reallexikon der Vorgeschichte. Bd. III. Berlin, 1924: 373; *A. Stender-Petersen*. Slavisch-Germanische Lehnwortkunde. Göteborg, 1927: 162. Обзор других точек зрения см.: *I. Korkkanen*. The Peoples of Hermanaric. Jordanes, *Getica* 116. Helsinki, 1975: 40—42. Сама финская исследовательница на основании рукописи A «Гетики» предлагает чтение *Imniscans*, которое сразу же отсылает как к источнику к готск. **Ibniskans*, т. е. «Ebene (ср. готск. *ibns*) bewohnenden», предполагавшемуся уже ранее. См.: *Th. von Grienberger*. Ermanariks Völker // Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. 1895. Bd. 39: 172.

[10] В известном отношении сходная картина обнаруживается и в связи с перечислением Иорданом племен, населявших Скандзу, в соответствии с двумя торговыми путями — восточным (Висла — Готланд — юго-восток Скандинавии) и западным (Рейн — Каттегат — западное побережье Скандинавии). См.: *O. Friesen*. Sopra un passo dela descrizione della Scandinavia di Jordanes // Strena filologica Uppsaliensis. Festkrift tillägnad prof. Per Persson. Uppsala, 1922; *L. Weibull*. Skandza und ihre Völker in der Darstellung des Jordanes // Arkiv för Nordisk filologi. 1925. Bd. 41: 232—233; Гетика: 266.

[11] Некоторые исследователи считают, что названия финских племен в списке позволяют наметить и линию торгового пути от Балтийского моря на восток — ответвление «янтарного» пути в бассейнах Волги и Оки. См.: Гетика: 266.

[12] Ср. карту распространения скифо-сарматских элементов в черняховской культуре в кн.: *В. В. Седов*. Происхождение и ранняя история славян. М., 1979: 88 (рис. 15).

[13] Ср. славянскую «панораму» у Иордана: introrsus illis Dacia est, ad coronae speciem arduis Alpibus emunita, iuxta quorum sinistrum latus, qui in aquilone vergit, ab ortu Vistulae fluminis per inmensa spatia Venetharum natio populosa consedit. quorum nomina licet nunc per varias familias et loca mutentur, principaliter tamen Sclaveni et Antes nominantur. Sclaveni a civitate Novietunense et laco qui appellatur Mursiano usque ad Danastrum et in boream Viscla tenus commorantur: hi paludes silvasque pro civitatibus habent. Antes vero, qui sunt eorum fortissimi, qua Ponticum mare curvatur, a Danastro extenduntur usque ad Danaprum… (Get. 34—35).

[14] Помимо археологических данных см. данные гидронимии: *В. Н. Топоров*, *О. Н. Трубачев*. Указ. соч. Карта 2.

[15] Во всяком случае таково заключение Н. Вагнера: «Es gibt keinen Grund und man hat daher keine Möglichkeit, die eigene Aussage des Jordanes, derzufolge er sich als Gote betrachtete, anzuzweifeln und zu korrigieren» (*N. Wagner*. Op. cit.: 17). Речь идет о заключительном фрагменте «Гетики», содержащем свидетельство Иордана: «Haec hucusque Getarum origo ac Amalorum nobilitas et virorum fortium facta ⟨…⟩ nec me quis in favorem gentis praedictae, quasi ex ipsa trahenti originem, aliqua addidisse credat, quam

quae legi et comperi» (Get. 315—316). Правда, это же самое место не мешало ряду ученых думать о неменьшей вероятности аланского происхождения Иордана. См.: *T. R. Mommsen*. Jordanis Romana et Getica. Prooemium. Berlin, 1882: VI—VII (In: Monumenta Germaniae historica. T. V. Pars I); *W. Wattenbach*. Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, bis qur Mitte des dreizehnten Jhs. Bd. 1. Stuttgart—Berlin, 1904: 48; *A. Kappelmacher*. Zur Lebensgeschichte des Jordanis // Wiener Studien. 1914. Bd. 36: *Idem*. Jordanis // *M. Ebert*. Op. cit. Bd. IX. Stuttgart, 1916: 1909 и др. Как бы то ни было, остаются не вполне решенными и текстологические проблемы (ключевое *quasi* в Get. 316), и мотивы, которые могли взять верх у Иордана в конце его жизни (готская Равенна и положение *post conversionem*; ср. возможное противопоставление: гот-христианин : алан-язычник при том, что Иордан особенно тесно был связан с иранской средой, когда он служил нотарием, что имело место, по его собственным словам, a n t e conversionem meam. Get. 266).

[16] Иранские связи Иордана очевидны, как следует из известного фрагмента Get. 265—266 при любой его интерпретации: «Sauromatae vero quos Sarmatas dicimus ⟨…⟩ parte Illyrici ad Castramartenam urbem sedes sibi datas coluerunt ⟨…⟩ Scyri vero et Sadagarii et c e r t i A l a n o r u m cum duce suo nomine C a n d a c Scythiam minorem inferioremque Moesiam acceperunt, cuius Candacis A l a n o v i i a m u t h i s patris mei genitor P a r i a, id est meus avus, notarius quousque Candac ipse viveret, fuit, eiusque g e r m a n a e filio Gunthicis, qui et B a z a dicebatur ⟨…⟩ ego item quamvis agramatus Iordannis a n t e conversionen meam notarius fui». Имя Кандака, по всей вероятности, иранского происхождения; то же, скорее всего, можно сказать и об имени деда Иордана *Paria* (ср. авест. *parya-* ʽюноша’, *pairikā* < **paryakā*, см. *F. Altheim*. Geschichte der Hunnen. Bd. 1. Berlin, 1959: 27 и др.), несмотря на сомнения, высказанные М. Майрхофером (о них см.: *N. Wagner*. Op. cit.: 11). Второе имя Гунтигиса *Baza* также скорее отсылает к иранским источникам (ср. скифские Nom. propr. типа Σωχού-βαζος, Οὔργα-βαζος или осет. *Bazuk*, *Am-bazuk*, см.: *В. И. Абаев*. Осетинский язык и фольклор. 1. М. — Л., 1949: 160). Имя отца Иордана, если оно скрыто в неясном *Alanoviiamuthis*, отсылает к аланской теме (*Alan-*) и готскому именослову (*Viiamuthis*, ср. его различные толкования в готском ключе). Если же принять конъектуру: Cuius Candacis, Alan[orum ducis], Viiamuthis (см. *Th. von Grienberger*. Die Vorfahren des Jordanes // Germania. 1889. Bd. 34: 406), то прибавляется еще один — прямой — аргумент в пользу аланского происхождения Кандака. Но в Get. 265—266 интереснее, пожалуй, даже не иранские мотивы, а тот перепад в соотношении иранского и готского, который обозначен двумя полюсами: у алана Кандака нотарий с иранским (?) именем; ч е р е з п о к о л е н и е у гота Гунтигиса (имеющего, возможно, и иранское имя) нотарий гот Иордан.

[17] См.: *P. Fr. Suhm*. Historie om de fra Norden Udvandrede Folk. I. København, 1772: 114—115, а также: *H. G. Porthan*. Skrifter i urval // Utgifna af Finska Literatur-Sällskapet. Helsinki, 1870: 201; *Y. Koskinen*. Tiedot Suomen-suwun muinaisuudesta. Helsinki, 1862: 129; *A. H. Snellman*. Itämeren suomalaiset itsenäisyytensä aikana. Helsinki, 1894: 4, отчасти *Th. von Grienberger*. Op. cit.: 160—161 (вторая часть имени связывается воедино с последующим названием) и т. п.

[18] См.: *K. Müllenhoff*. Deutsche Altertumskunde. Bd. 2. Berlin, 1887: 74.

[19] Ср.: *J. Thunmann*. Untersuchungen über die Geschichte der östlichen europäischen Völker. 1. Leipzig, 1774: 370 (*Golthes*, *Golthe* — *голядь*, *Galindes*); *P. J. Schafarik*. Sla-

wische Altertümer. Bd. I. Leipzig, 1843: 304, 465 (*Golthes*, *Lythas* «die Goljaden und Letta», *голядь* и *литовцы*). С голядью связывал это название (до Шафарика) еще Богуш-Сестренцевич в прошлом, а в последние годы — без дополнительных аргументов — еще ряд ученых, см.: *В. Б. Вилинбахов*, *Н. В. Энговатов*. Предварительные замечания о западных галиндах и восточной голяди // Slavia Occidentalis. 1963. T. 23: 234; *В. В. Седов*. Гидронимия голяди // Пітання гідроніміки. Київ, 1971: 136—137. Более подробно см. статьи автора: *Golthescytha* Иордана: к вопросу о северо-западных границах распространения древних иранцев // VIII Конференция по Древнему Востоку, посвященная памяти академика В. В. Струве. Москва, 6—9 февраля 1979 г. Тезисы докладов. М., 1979: 91—96; Γαλίνδαι — *Galindite* — *Голядь*. Балт. **Galind-* в этнолингвистической и ареальной перспективе // Этнографические и лингвистические аспекты этнической истории балтских народов. Рига, 1980: 124—136.

[20] «‛Watschelnde’ oder ‛wackelnde’ Skythen — denn so wäre zu übersetzen — bezeichnet eine Gangart, die irgendwelche Besonderheiten aufweist». См. *F. Altheim*. Op. cit. Bd. 1: 220—221.

[21] См.: *I. Korkkanen*. Op. cit.: 73.

[22] Другое возможное объяснение: *Gothis* как Dat. Plur., т. е. «which had been subdued by him under the domination of the Goths» (вместо «which had been subdued by the Goths») — Там же: 68—69.

[23] В свете новых исследований в значительной степени лишаются почвы критические замечания Антоновича в адрес Вилинбахова и Энговатова по поводу связи «польской» и подмосковной голяди. Ср.: *J. Antoniewicz*. Bałtowie zachodni w V w. p. n. e. — V w. n. e. Terytorium, podstawy gospodarcze i społeczne plemion prusko-jaćwieskich i letto-litewskich. Pojezierze — Olsztyn — Białystok, 1979: 15, 24, 77.

[24] См.: *А. П. Непокупный*. Балто-северославянские языковые связи. Киев, 1976: 103 и др.

[25] См.: *В. В. Седов*. Гидронимия голяди: 136—137; *Он же*. Балтийская гидронимика Волго-Окского междуречья // Древние поселения в Подмосковье. М., 1978: 99—113; *Он же*. Славяне и балты в древности // Этнолингвистические балтославянские контакты в настоящем и прошлом. М., 1978: 119—121; *Он же*. Происхождение и ранняя история славян. М., 1979: 74 и сл. Ср. также: *А. Г. Митрофанов*. Древности восточных балтов на территории Белоруссии в эпоху железа (VII в. до н. э. — VIII в. н. э.) // Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом: 102—104 и др. и более осторожные (в отношении этнических выводов) работы Ю. В. Кухаренко о зарубинецкой культуре.

[26] Разумеется, отношение **Gal-ind-* к формам типа **Gal-d*, **Gal-t-* не вполне ясно. Характерно упоминание Иорданом города Гальтиса около реки Ауха, где произошла битва готов и гепидов. Ср.: «conveniuntque ad oppidum G a l t i s, iuxta quod currit fluvius Auha» (Get. 99). *Oppidum Galtis* предположительно связывают с селением *Galt* в верхнем течении реки Олт (южное Седмиградье). Как бы ни интерпретировать это название (*Galtis*), оно очень показательно, особенно имея в виду указанный балтийский контекст.

[27] К этому следует добавить еще одно замечание. На территории, где могли бы находиться *Golthescytha*, как и вообще в южнорусских степях, нет готских следов в топонимике.

[28] Ср. примеры в кн.: *Г. П. Смолицкая*. Гидронимия бассейна Оки. М., 1976.

[29] См.: *В. Н. Топоров, О. Н. Трубачев*. Указ. соч.: 229—232; *В. В. Седов*. Балто-иранский контакт в Днепровском левобережье // Советская археология. 1965. № 4: 52—62.

[30] Проникновению иранцев столь далеко на север не приходится удивляться. Е. Антонович заметил, что иранская топонимия не только переступает границу лесостепи, но распространяется и далее к северу, вторгаясь в область лиственных лесов с преобладанием дуба, см.: *J. Antoniewicz*. Op. cit.: 70—72. Смешанные славянско-скифские культуры этих мест также тяготели к указанным районам, именно здесь локализуются многие из отмеченных А. И. Соболевским фактов влияния иранской стихии на русский язык (см. *А. И. Соболевский*. Русско-скифские этюды // ИОРЯС. 1922. Т. 27: 332 и сл.).

[31] Эти предания были известны в Мещовском уезде (бассейн Угры) еще в начале этого века, см.: *В. М. Кашкаров*. К вопросу о древнейшем населении Калужской губернии // Калужская старина. Т. 1. Кн. 2. Калуга, 1901: 12. — По одному из вариантов предания Голяда жил на *Мордасовой горе*.

[32] Ср. в этом ареале названия рек *Сновит*, *Сновитка* (но: *Снов*).

[33] В XI в. из Суздальской земли в Киев ездили не по кратчайшему пути — через землю вятичей, а кружным путем, через верхнюю Волгу и Смоленск. Иное дело — Илья Муромец: *А проехал я дорогой прямоезжею, | Из стольного города из Мурома, | Из того села Карачарова*.

[34] Ср., например: *J. Rudnickyi*. *Svjatogor* — the name of the hero of byline // Names. 1962. V. 10: 229—272; *Idem*. Zur Name *Svjatogor* // Wissenschaftlicher Zeitschrift der Ernst Moritz Arndt-Universität. XIII. Greifswald, 1964: 475—476.

[35] Это хорошо можно видеть на карте гидронимов западнобалтийского типа в связи с археологическими данными в статье: *В. В. Седов*. Гидронимия голяди: 136. Рис. 2.

[36] «Typowa strefa przejściowa bałtofińska» — называет ее Е. Антонович (Op. cit.: 76).

[37] Ср., в частности: *T. Sulimirski*. Ancient Southern Neighbours of the Baltic Tribes // Acta Baltico-Slavica. 1967. 5: 1—17.

[38] Невро-будино-гелонскую схему, как она восстанавливается по данным Геродота, см. в кн.: *Б. А. Рыбаков*. Геродотова Скифия. Историко-географический анализ. М., 1979: 161. К соотношению балтийского и иранского элемента по археологическим данным около 400 г. до н. э. ср.: *В. В. Седов*. Происхождение и ранняя история славян: 50. Рис. 7.

[39] Об этом будет говориться специально в другой работе. В вопросе этно-языковой принадлежности невров и будинов мы не можем согласиться ни с О. Н. Мельниковской (см. *О. Н. Мельниковская*. Племена Южной Белоруссии в раннем железном веке. М., 1967), ни с *Б. А. Рыбаковым* (см.: *Б. А. Рыбаков*. Указ. соч.).

1983

РУССК. *СВЯТОГОР*: СВОЕ И ЧУЖОЕ

(К проблеме культурно-языковых контактов)

Памяти Всеволода Федоровича МИЛЛЕРА

Особое положение Святогора в русском былевом эпосе не вызывает сомнения [1], и этот факт не раз отмечался исследователями. Речь идет о глубокой изолированности Святогора, проявляющейся в двух отношениях. Во-первых, он разъединен с другими русскими богатырями (исключение, о котором см. ниже, — Илья Муромец), не участвует в общих деяниях, не появляется в одних и тех же сюжетах [2]. Во-вторых, он не свой, чужой, его исходный локус не *святая Русь* (т. е. поле, Киев, Чернигов и т. п.), а *Святые горы* [3], описываемые как антитеза *святой Руси.* Доминантная характеристика *святой Руси* — горизонтальная открытость (широта, ср.: *Съезжали-то они да со Святых ведь гор | На те ли на площади широкие.* Гильф. III, № 273; […] *Что по тем по полям по широкиим* | […] *Што на те на росстани на широкие* […] Аст. 1, № 5 и т. п. или как формула — *Широко раздолье по всей земли.* Кирша Д. № 1), символизируемая беспрепятственным путем в поле (лес выступает как еще не освященная часть *святой Руси*; отсюда и образ темного, дремучего, непроезжего леса, полного опасностей, в частности, существ враждебного по отношению к *святой Руси* типа, ср. Соловья-разбойника). В описании *Святых гор,* напротив, доминируют вертикальность и закрытость [4]: только богатырь, да и то не всякий, может держать путь в этих условиях, ср.: *А ишше ехал Илеюшка по крутым горам* | […] *А наехал тут богатыря пресильнёго* | […] *А-й ёго именём зовут да Святогор же тут.* | *А они ехали по щелейки крутой же тут.* Григ. III, № 50. В интересной (хотя и контаминированной) былине «Илья Муромец» (Пар.—Сойм. № 40) рассказывается, что после

неудачного сражения русских богатырей с Чурилушкой, когда они были обращены в камни, Илья Муромец устыдился возвращаться в Киев (*Как страм итти ему да во Киев-град*) и отправился к своему брату Святогору-Г о р ы н и ч у: *А пойду я еще к брату Горыничу,* | *Который по г о р а м да похаживает.* | *Как отправился он к брату Горыничу,* | *Как которого-то было по г о р а м вечно хожено.* | *Как пришел-то ён на г о р ы в ы с о к и е,* | *Как нашол-то С в я т о г о р а да великого*[5].

В одной из самых авторитетных былин о Святогоре обнаруживаются три важных связанных между собой темы — *Святая гора, святая Русь* и чужесть — чуждость Святогора: *На тых г о р а х в ы с о к и и х,* | *На той на С в я т о й г о р ы,* | *Был б о г á т ы р ь ч ю д н ы й*[6] | *Что ль во весь же мир он д и в н ы й* | […] *Не ездил он на с в я т у ю Р у с ь* | […] *Приезжает тут казак да Илья Муромец* | *А на тыи было г о р у ш к и в ы с о к и и* | *Ко тому же Святогору да богáтырю* | […] *Отвечает богатырь было порныи:* | […] *Мне не придано тут ездить на с в я т у ю Р у с ь,* | *Мне позволено тут ездить по г о р а м да по в ы с о к и и м,* | *Да по щ é л е й к а м по толстыим* | […] *Мы съездим же ко нунечу по щ é л е й к а м,* | *А поездим-ко со мной да по С в я т ы м г о р а м.* | *Ездили они было по щ é л е й к а м,* | Р*азъезжали тут оны да по С в я т ы м г о р а м* […] Гильф. I, № 1[7]. Мотив Святых гор, с которыми связан Святогор, вопреки приведенному выше высказыванию, постоянен в былинах, ср.: Святогор богатырь позвал Илью Муромца к себе в гости на С в я т ы е г о р ы. Рыбн. I, № 2 (в пересказе); — Проснулся Святогор богатырь, […] сел на добра коня и поехал ко С в я т ы м г о р а м. Рыбн. I, № 51 (в пересказе; ср. здесь же, но позже: […] и поехали они к С и в е р н ы м г о р а м);—И назвались Илья да Святогор братьями названными, и поехали ко С в я т ы м г о р а м. Рыбн. II, № 138 (в пересказе); — *Да поехали с Ильей да по С в я т ы м г о р а м.* Гильф. III, № 270; — […] *Но ездили гуляли по С в я т ы м г о р а м,* | *Съезжали-то они до со С в я т ы х ведь г о р* | *На те ли на площади широкие,* | *На те ли лужка они зеленые.* Гильф. III, № 273; — *А пойду я еще к брату Горыничу,* | *Который по г о р а м да похаживает* | […] *Как пришол-то ён на г о р ы высокие,* | *Как нашол-то Святогора да великого.* Пар.—Сойм. № 40 (ср. еще о Святогоре: *А сын-то еще твой на г о р а х топерь,* | *На г о р а х топерь да уже убрался в гроб* | […] *Ну не возьму-ко я на г о р у туда тебя,* | *Поеду-ко я на г о р у на высокую* | […] *Как приходил-то ён на г о р у на высокую* […]); — *Ехал Светогор на С в е т ы х г о р а х.* Онч. № 61; — *Всё здесе, по г о р а м С в е т ы м розъежживат* | […] *«Что пора нам ехать, опять по С в е т ы м г о р а м разгуливать»* | […] *Как поехали оне да по С ь в е т ы м г о р а м* | Марк. № 61; — *Да поехал старой да на С в е т ы г о р ы* | *Да наехал старой да как богатыря:* | *Ище ездил где он да по С в е т ы м г о р а м* | […] *Ище едёт Светыгор да по С в е т ы м г о р а м* | […] *«Ище*

много я ежджу да по С в я т ы м г о р а м […]» Григ. III, № 114 (№ 418); — *Правая дорога пошла на С в е т ы е г о р ы. Наехал старый на боhатыря* […] *Потом конь Егора-Светогора прискакал на С в е т ы е г о р ы* […] «*Поедем Илья ко своему отцу на С в е т ы е г о р ы. Живет у меня отец на С в е т ы х г о р а х слепой* […] *Спустились со С в я т ы х г о р, а она* (паленица. — *В. Т.*) *уже ездит, рыскует в поле* […] Аст. 1, № 5 (в пересказе); — *И поехал он на Святые горы* | […] *Наезжает стар казак на богатыря.* Аст. 1, Прилож. № 2. К. С. Аксаков вспоминал слышанный им в детстве рассказ о том, как Илья Муромец набрел на гору, «а на ней лежит огромный богатырь, с а м к а к г о р а», и там спит (ср. Кир. I, с. XXX—XXXI) [8].

В ряде поздних случаев выступают горы с другим названием («чужим»).

Теряя архаичное наименование (*Святые*), былины заменяют его более поздними [9] (ср.: *И поехал он да по с в я т ы м г о р а м,* | *По с в я т ы м г о р а м да А р а р а т с к и и м* | […] *Прискакали на гору Е л е о н с к у ю* | […] *На горы на Е л е о н с к и я* | *Как стоит тута да дубовый гроб* […] | *Как схоронил он Святогора да богатыря* | *На той горы на Е л е о н с к и и.* Пар.—Сойм. № 4), тем самым восстанавливая идею чуждости-чужести тех гор, где жил и/или погиб Святогор. Тот же механизм стабилизации (инновация во имя консервации архаичного смысла) проявляется и в других характеристиках Святогора как ч у ж д о г о, например, у такого великого мастера контаминации и подключения к былинным мотивам «новых» географических характеристик, как В. П. Щеголенок. Ср. в былине о Святогоре: *Да посылать ли нам Добрынюшка Никитича* | *Да во землю во т а л ь я н с к у ю* | […] *Напроси-тко, Добрыня, благословеньица* | *Да поехать ли во землю во т а л ь я н с к у ю* | […] *А съехал ли Добрынюшко во землю т а л и а н с к у ю* | […] *А третье росстояние играет дай до земли с о р о ч и н с к о ё й,* | *От с о р о ч и н с к о ё й да т а л ь я н с к о ё й,* | *От т а л ь я н с к о ё й до Е р о с о л и м а* […] Гильф. II, № 118 (следуя былинной логике, в эти чужие страны должен бы был ехать сам Святогор, если бы он не должен был стоять на своей, «московской» заставе) [10]; — *По той дороге по л а т ы н с к и е* [11] | *Стоит семь застав да б о г а т ы р с к и е х* | […] *И стал Илья да éво спрашивать:* | — *Ты коéй земли, да ты коéй орды* | […] — *Я есть-то ведь из З о л о т о й о р д ы* | […] *Сам поехал Илья да по чисту полю,* | *Застал богáтыря он во чистом поли* | *И думал: «богатырь-от н е в е р н ы е».* Гильф. III, № 265 (о Святогоре).

Мотив русских комариков или мух, с укусами которых Святогор сравнивает удары русского богатыря Ильи Муромца, также отсылает к идее н е р у с с к о с т и Святогора: *Да проговорил ли Святогор да ведь богатырь* | […] — *Как кусают мухи р у с с к и и да дó-больня.* Гильф. II, № 119; — *Назад богатырь отоглянется:* | — *Я думал, кусают р у с с к и е комарики.* Гильф. III, № 265; — *Говорит богáтырь такового слово:* | — *Ох, как больно р у с ь к и*

мухи кусаются. Пар.—Сойм. № 4; — Илья Муромец нагнал, выдернул сырой дуб и хватил по голове. «Ах, комар укусил!» сказал Светогор […] Онч. № 61 (в пересказе); — Выдернул он палицу буевую, ошил его, огленулся Егор-Святогор. Сказал ему: «Ах, русские комары больно же кусают». Аст. I, № 4 (в пересказе); — Третий раз ударил, он огленулса: «Фу, русские комары кусают!» Аст. I, № 25; — «Ох, Егор-Святогор кого послал, комара какого!» Аст. I, Прилож. № 2 (как трансформация мотива укуса русского комара). Наконец, в ряде былин принадлежность Святогора к сфере чужого, несвоего вытекает из прямых указаний его несовместимости с *Святой Русью,* как в Гильф. I, № 1 (*Мне не придано тут ездить на святую Русь*)*,* Марк. № 61 (*Он не езьдит-то ведь на светую Русь. | Потому что не подынет матушка сыра земля),* Григ. III, № 114 (*Ище тут Святыгору да не бывать на Руси, | Не видать Святыгору да свету белого*) или же из некоторых топографических характеристик более или менее косвенного типа: «Ай же ты, мое чадо милое! Далеча ль был? — «А был я, батюшка, на святой Руси!» — Что же видел и что слышал, сын мой возлюбленный, на святой Руси?» — «Я что не видел, что не слышал, а столько привез богатыря со святой Руси». Рыбн. I, № 2 (в пересказе; поездка Святогора на святую Русь была временной, однократной; его основной локус и место основного действия — не на святой Руси; на святой Руси он ничего не видит и не слышит: она для него как царство мертвых, инвертированный вариант — Святогор мертв, и поэтому он лишен способности видеть и слышать живущее, образом которого выступает *святая Русь*; иначе говоря, Святогор «темен», т. е. слеп, как и его отец); — *Росказал ему да Илья Мурамец: | — Как приехал я ведь со сьветой Руси* и далее в словах умирающего Святогора, обращенных к Илье Муромцу: *А сам ты поежай да на сьветуюРусь.* Марк. № 61 и др.[12]; ср. инвертированные случаи, которые, тем не менее, связывают основной мотив, относящийся к Святогору с периферией: *Он родившись же был да во городе в Чернигове; | По судьбе же Бога он помер во чистом поле.* Григ. III, № 46 (№ 350); так или иначе, но судьба Святогора решается вовне, обычно в чужой земле.

Из приведенного выше материала вытекает не только чужесть-чуждость Святогора среди других героев русского былинного эпоса, но и связь этой особенности именно с горами. Несомненная соотнесенность Святогора со Святыми горами объясняет без остатка этимологию имени этого былинного героя [13], по крайней мере, для определенного круга контекстов и, следовательно, для соответствующей культурно-исторической общности, характеризующейся некиими заданными пространственно-временными условиями. Разумеется, это утверждение не означает признания неправомерности поисков других этимологий и самих этих этимологий. Как всякое ключевое слово

(и особенно, конечно, имя) в мифопоэтическом контексте, русск. *Святогор* и его предшественники в диахроническом ряду не могли не стать объектом многократной этимологизации, каждая из которых по идее должна была соотноситься с соответствующим нарративным мотивом, связанным с Святогором, если речь идет об унифицированной культурно-языковой традиции, или с обозначениями некоторых реалий других традиций, если предполагается интенсивный контакт двух или нескольких этноязыковых комплексов (см. ниже). Вместе с тем заслуживают самого строгого анализа и критической оценки те этимологические предложения, которые не учитывают кратко обозначенных здесь условий [14].

Установление связи имени Святогора с названием Святой горы или Святых гор не решает, однако, столь сильно занимавшего исследователей вопроса о топографических реалиях. В. Ф. Миллер полагал, что в имени Святогора отразилось воспоминание о *Святых горах,* на которых расположен знаменитый Псково-Печерский Успенский монастырь, основанный в XV в. (первая пещерная церковь была построена в горе монахом Иоанном из Пскова в 1473 г.) и не раз прославленный в русской истории [15]. Любопытно, что память о «сидении печерском» во время осады Стефана Батория в 1581 г. сохранилась в переработанном виде и в былинном образе Батуры [16]. Во всяком случае вокруг Святых гор и Печерского монастыря складывалась своя особая мифология, в центре которой находилось предание (известное в разных версиях) о событиях прошлого — реальных или сверхреальных, — как они отразились в актуальном настоящем. Некоторые дополнительные особенности (например, суровый общий ландшафт Святой горы, поросшей древними д у б а м и, среди которых разбросаны огромные к а м н и, или п о г р а н и ч н о е положение Святой горы между двумя этнокультурными, в частности, и конфессиональными, зонами, между «своим» и «чужим» и т. п.[17]) объясняли бы эту концентрацию мифопоэтических смыслов вокруг этого места и, между прочим, притяжение к нему уже готовых эпических схем. И здесь еще раз вслед за В. Ф. Миллером стоит напомнить о том, что практически в том же ареале, продолжающемся и к северо-западу на территории Эстонии, существует сходная схема, но приуроченная к сыну Калева — *Kalevi poeg* [18]. Исследователи не раз уделяли внимание исключительному сходству между Святогором и Калеви-поэгом [19], и повторять здесь соответствующие аргументы нет смысла ввиду их самочевидности. Тем не менее существенно еще раз подчеркнуть случаи несомненного вторжения в русский былинный эпос тех элементов, исходный локус которых находится в цикле сюжетов о сыне Калева. К ним прежде всего относятся имя и образ *Колывана*-богатыря [20], выступающего в эпизоде с сумой, в которой находилась вся земная тяга (т. е. как раз в той позиции, где обычно фигурирует Святогор), *Колывана Ивановича* из былины,

записанной в Томской губ. (Кир. I, с. 7) и посвященной теме богатырской заставы, *Ивана Колывановича* (т. е. сына Колывана, ср. *Kalevi poeg*), приезжающего по призыву Ильи Муромца, чтобы защитить Киев от приступа Мамая (Кир. I, с. 58, 60, 61), *Самсона Колывановича,* возглавляющего богатырскую дружину[21] (ср. «нескленный» вариант — Гильф. II, № 185: *Колыван, Самсон),* и особенно, конечно, *Святогора Колывановича* имплицирующего образ Святогора как сына Колывана.

На основании этих фактов В. Ф. Миллер выдвинул охарактеризованное им самим как «достаточно убедительное» предположение, что «наш былинный Святогор является только в незначительной степени обруселым финским, точнее эстонским, богатырем, сказания о котором могли перейти к русскому населению сопредельному с финским, скорее всего от обруселых эстов»[22]. При такой несколько неосторожной формулировке ускользают от внимания два важных аспекта культурно-языковых контактов — д и ф ф е р е н ц и р о в а н н ы й характер результатов этих контактов (*Колыван* и *Святогор* как воплощения одной и той же personae dramatis) и а к т и в н а я р о л ь (естественно, в отведенных пределах) стороны, подвергающейся культурно-языковому влиянию. Совокупное же действие этих двух факторов и объясняет два, казалось бы, противоположных свойства воспринимающей традиции — ее п о д а т л и в о с т ь (гибкость) и ее у п о р с т в о (стойкость). П е р в о е из них хорошо увязывается с довольно легким проникновением финноязычного имени в русскую былинную традицию (*Колыван* и его варианты, в частности, гибридные), хотя носители этого имени довольно последовательно отсекаются как от своих исконных (в данном случае — финских или эстонских), так и от новых для них (в данном случае — русских) сюжетов, становясь своего рода орнаментальным элементом (десубстанциализация персонажа при сохранении имени). В т о р о е свойство реализуется в творческом ответе на тот посыл, который происходит от соседней традиции: упорство и устойчивость воспринимающей традиции проявляется в том, что она из собственных своих недр извлекает материал, из которого монтируется близкая влияющей конструкции, но «с в о я» схема. Цикл Святогора, видимо, относится как раз к такой категории случаев. При этом необходимы некоторые уточнения. Прежде всего речь идет сейчас о весьма ограниченной зоне русско-эстонских контактов (южнее Чудско-Псковского озера), где русский культурно-этнический комплекс отчетливо сознавал ч у ж д о с т ь («не-свое») соседнего элемента[23] и где с несомненностью засвидетельствована эта «чужая» сюжетная схема (хорошо известно, что деяния сына Калева связаны, в частности, с районом указанного озера[24] и с близлежащими горами). При условии, что русскому населению этих мест была известна былина о Святогоре (точнее говоря, некий прасюжет этого типа)[25], она, видимо, не могла не «увя-

заться» со схемой res gestae Калеви-поэга, тем более, что русское население эстонских территорий, вероятно, уже располагало, так сказать, «промежуточным» вариантом о Колыване, который, следовательно, мог послужить мостиком, связывающим русский протосюжет о Святогоре с эстонским сюжетом о Калеви-поэге. Из сказанного же вытекает и то весьма важное заключение, что уже д о контакта соответствующих сюжетных конструкций о Святогоре и Калеви-поэге в репертуаре русского былевого эпоса существовала более или менее аналогичная с в о я схема, которая в дальнейшем могла дополняться, трансформироваться, воспринимать и перерабатывать чужие влияния. Поэтому создание потенциального варианта былины о Святогоре, как бы идеально «привязанного» к святогорско-печерскому центру, можно рассматривать как этнокультурную защитную реакцию (на «чужое», даже [а может быть, особенно] тогда, когда оно близко «своему»), сводимую к мобилизации собственных резервов и построению синонимичной «своей» схемы, которая делает как бы ненужной, излишней «чужую» схему, ориентированную на экспансию. В таких условиях рецепция «чужого» и интенсификация творчества «своего» почти сливаются воедино, хотя знак своего — таковым, несомненно, является имя *Святогор* и стоящая за ним идея с в я т о с т и — может быть четко противопоставлен знаку «чужого» в его трактовке на языке «своего». В этом смысле кристаллизация смысла «святой» не только своего рода оберег, но и вызов «чужому», кодируемому элементом *чуд-* [26].

При всем этом следует помнить и о других возможностях. С о д н о й стороны, схема сюжета о Святогоре могла привязываться и к другим многочисленным *Святым горам,* в частности, в Опочецком уезде Псковской губ., где около 1580 г. был основан Святогорский Успенский монастырь, ставший усыпальницей Пушкина [27]; ср. также *Святогоры* (Вологодск. губ.), *Святогор* (Пермск. губ.), *Святогорье* (Костромск. губ.), *Святогорки* (Орловск. губ.) и т. п.[28]; еще чаще такого рода названия в микротопонимии (с известным основанием можно говорить о бинарной классификации «гор» на *Святые* и *Лысые* [реже *Чортовы, Бесовы* и т. п., так как здесь вступала в игру тенденция к табуированию]: в одних случаях горы, бывшие в языческую пору *Святыми,* с введением христианства стали называться *Лысыми* и т. п. [переоценка], в других случаях *Лысые* горы подвергались деноминации и становились *Святыми,* например, в случае сооружения на них храма, водружения креста и т. п.; разумеется, приходится считаться с тем, что во многих случаях [как, кстати, и в тех изданиях былинных текстов, где *святые горы* печатают со строчной буквы] граница между именем собственным и апеллятивом с эпитетом крайне зыбка и неопределенна) [29]. С д р у г о й стороны, сюжетная конструкция, в которой участвовал Святогор, надежно сохранялась и в тех местах, где не отмечено *Святой горы* или *Святых гор* и — более того — где ланд-

шафтные условия не соответствовали мотиву горы. В этом последнем случае мифопоэтическая этимология или становится очень абстрактной, или вовсе отказывается поставлять мотивировки имени главного героя. Такие ситуации ставят под сомнение — по крайней мере в сугубо теоретическом плане — идею истинности или во всяком случае единственности этимологии имени *Святогор* (*Святые горы*), о чем см. далее, тем более, что словообразовательная модель *Святые горы* (nomen loci) → *Святогор* (nom. propr.) выглядит скорее как вторичная и более или менее искусственная (ср. *Черное море* → *Черномор*), хотя и совпадающая по составу элементов с соответствующей индоевропейской моделью.

Если имя *Святогор* действительно произведено от местного названия *Святые горы* («нулевое» или даже «отрицательное» словообразование), то перед нами архаический пример почти полного совпадения (точнее — неразличения) имени мифологического персонажа и названия места (кстати, и в нем просвечивает неразличение «собственности» и нарицательности), к которому этот персонаж приурочен. Подобное неразличение деятеля и его локуса находит многочисленные параллели в разных архаичных традициях, включая и индоевропейскую (ср. хеттск. *piru̯a-* 'скала' и nom. propr. божества, др.-инд. *dyáu-* 'небо' и nom. propr. божества, др.-греч. γῆ 'земля' и nom. propr. божества и т. п.). Из этого обстоятельства могли бы быть сделаны и некоторые выводы относительно характера самого персонажа, обозначаемого как *Святогор.* Типологически протообраз этого персонажа (при условии связи его имени с обозначением горы) мог быть чем-то вроде человека-горы или горы-человека [30], где оба эти аспекта (человеческий и природно-ландшафтный) дифференцируются довольно слабо, но акцент ставится все-таки, как правило, на идее хтонической косности. Характерно, что в ряде былинных текстов (см. выше) Святогор лежит или спит на горе (на Святых горах), как бы сливается, совпадает с нею. Вообще гора, с которой связан Святогор, должна, очевидно, пониматься не как самое высокое святое место (или: не только как таковое), откуда в и д н о во все четыре стороны (Святогору как сыну своего «темного» отца в и д е т ь вовсе и не нужно), а как нечто чуждое человеку, которому, как и былинному герою обычного типа [31], свойственно двигаться (быть в пути и достигать цели), как некое препятствие, преграда на пути, как та гора, которую, по пословице, ни обойти, ни объехать, как н е о с в о е н н о е (следовательно, чужое), дикое, враждебное пространство или — точнее — некая «топическая» о б у ж е н н о с т ь (ср. *щелейки*). В этом смысле Святогор соприроден другим хтоническим персонажам, которые как бы не в состоянии вырваться за пределы сугубой природности, несмотря на огромную силу. Некоторые из этих персонажей, как например «бесполезные» хтонические богатыри русских сказок, носят имена, в которых появляется элемент *гор-*, ср. *Го-*

рыню (часто выступающего со своими спутниками или братьями Дубыней и Усыней), *Гору-богатыря* и т. п. Сам Святогор не случайно в одной из былин назван *Горынычем,* что, естественно, делает необходимым его соотнесение с *Горыней* как врагом героя русской сказки, а далее и с противником былинных богатырей *Змеем-Горынычем,* вторая часть имени которого равно апеллирует и к смыслу 'гора' (ср. известный фольклорный мотив Змей на горе), и к смыслу 'огонь' (: *гореть*; ср. *Змей Огненный* и соответствующую мотивную связь Змея и огня).

Ряд других деталей также дает основание для реконструкции Святогора как образа хтонического существа, которое вначале могло быть открыто враждебным человеку как носителю идеи динамической организации жизни.

Известные версии былины о Святогоре, строго говоря, уже не имели выбора и должны были изображать своего героя как человека (к чему обязывало, кстати, и наличие элемента *Свят-* при многочисленных именах типа *Святослав, Святополк* и т. п., не говоря об инославянских примерах). Отсюда — несомненные следы смягчения образа, его «улучшения», развития в нем «человеческих» качеств [32], включение его в мотивы, где наряду с ним выступают и другие положительные персонажи. И тем не менее Святогор в большинстве былин все-таки описывается как малоочеловеченное порождение природы, как бы лишенное благого разумения и целенаправленной организующей природу деятельности. Со Святогором соотносится идея потенциального бунта части природы (сам Святогор) против своего целого, против самой себя. Сила Святогора никогда не находит разумного и полезного применения — ни в героически-воинской сфере (как у Ильи Муромца и других русских богатырей, охраняющих границу [ср. мотив богатырской заставы]), ни в хозяйственно-производительной сфере (как у Микулы Селяниновича). Будучи слепой, необузданной, не знающей цели, эта сила превращается в своего антипода — в ту сверхсилу, от которой неотъемлема собственная гибель и которая неприменима в условиях земной человеческой жизни (отсюда — неслучайность отказа Ильи Муромца от избытка силы; ср.: «Припади ко мне другой раз, названный брат, еще силы придам». Илья Муромец отвечает на это: — Если еще припасть, то не понесет мать сыра земля: силы у меня довольно. — «Когда бы ты припал, дунул бы я мертвым духом и ты бы подле меня лег спать». Рыбн. II, № 138; — тяжело от этой силы и самому Святогору: Грузно от силушки, как от тяжелого бремени. Рыбн. I, № 86 [в пересказе]). В самом деле, единственное, что Святогор хочет и мог бы сделать при наличии соответствующих условий (которых, кстати, на земле никогда не оказывается), — это нарушить природный порядок, перевернуть землю (прообраз мотива кощунственного обращения сына Земли, так сказать, идеи «сверхземли» [гора как своего рода «пузырь земли», ее преизбыточ-

ность], по отношению к Земле-Матери [33], насилия над нею; ср. аналогичное извращение отношения Эдипа к своей матери Иокасте, за образом которой угадывается Мать-Земля [ср. этимологию имени Иокасты] в обоих случаях — гипертрофия сыновнего чувства, возвращающая к смешению крови и — соответственно — элементов космологической организации).

Именно это и составляет основную тему похвальбы Святогора, столь отличной от традиционной похвальбы русских былинных богатырей. Ср. несколько примеров: — *Как бы было кольцё в небе в божьёём, | Да друго кольцо во сырой земле во матушки, | Поворотил бы я землю-то матушку, | Поворотил бы я краем к верху ю.* Гильф. II, № 119 [34]; — *Да ведь во мне-то сила да такая есть, | Кабы в земною-то обши́рности был сто́лб, | Да как был бы-то в небе́сной вышины, | Да кабы было в столби в этом кольцо, | Поворотил бы я всю землю подвселенную.* Гильф. III, № 270; — *Аще в небеси было бы кольцо, | И притянута оттуда цепь железная, | Притянул бы я небо ко сырой земли | И своей бы силой богатырскою | Смешал бы земных со небесныма; | И есть бы было кольцо во матушки сырой земли, | Мог бы я повернуть матушку сыру землю, | Повернул бы краем к верху | И опять перемешал бы земных с небесныма.* Рыбн. I, № 1; — Вот и говорит Святогор: «Как бы я тяги нашел, так я бы всю землю поднял!» Рыбн. I, № 86 (в пересказе); — *А да утвержоно бы кольцо да во сыру землю, — | Повёрнул бы я треть да мать сырой земли.* Григ. III, № 114 (№ 418) [35]. Как бы предчувствуя намерения Святогора, Земля враждебна ему, отказывается носить его — *Не носила его да мать сыра земля* | […] — *Я бы ездил тут на матушку сыру землю, — | Не носит меня мать сыра́ земля* […] Гильф. I, № 1; — *Потемнело не́бо синее, | Задрожала матушка сыра земьля.* Марк. № 61 (при выезде Святогора); — *А ише тех богатырей нонь земля не несет.* Григ. III, № 50 (354). Впрочем, похвальба отвергается и непосредственно — словами былинного сказителя: *Впредки не похваля́йтесь | Всёю землёю владе́тѝ, | Наблюдайте своё доброё, | Ездите по Русе́и, | Делайте защиту, | Сохраняйте Русе́ю от не́приятелѧ̀, | А хвастать попустому вного не знайте.* Гильф. II, № 185. Похвальба может повлечь за собой и наказание (Тяги-то земли он нашел, […] а Бог его и попутал за похвальбу. Рыбн. I, № 86). Иногда введение темы сумы переметной мотивируется Божьим наказанием, ср.: *Господь всевышния творец | За ихнеѐ похваленьѐ | Дал им приведениѐ | Куда у их было но́рчено в путь е́хать, | Лежит на дороги су́мкѐ, | В таковой сумке сложен весь земныя гру̀з.* Гильф. II, № 185 [36]. В других случаях явная мотивировка отсутствует, но, по сути дела, эпизод с сумой переметной аккумулирует в себе оба мотива — похвальба действием и наказание. Ср.: *Соходил-де ведь Самсон да со добра коня, | Еще сам-то за сумы да принимается, | Еще те ли-де сумы да с места не здыма-*

ются, | А все жилы и суставы у Самсона роспущаются, | И по колену-то в землю Самсон убирается. | (Тут Илья его и похоронил.). Гильф. III, № 270; — Слезает Святогор с добра коня, ухватил он сумочку обема рукама, поднял сумочку повыше колен: и по колена Святогор в землю угряз, а по белу лицу не слезы, а кровь течет. Где Святогор увяз, тут и встать не мог, тут ему было и кончение […] Рыбн. I, № 86 (в пересказе). Наконец, в третьей группе текстов мотив неудачной попытки поднятия сумы не влечет за собой мотив гибели (эпизод с сумой выглядит в этом случае как некая острастка, предупреждение). Ср.: *И он захватил-то сумочку одним перстом. | Другой раз захватил да ведь одной рукой, | Да третей раз-то Святогор да ведь богатырь | Потребил он свою силу всю великую, | Не мог приздынуть он сумочки-то старцевой, | Он угрязнул во сыру землю по коленочку* […] | *Да тут сел ли Святогор да ведь богатырь, | Да он сел ли на своего коня да богатырского,* | […] *Да поехал ли Святогор да богатырь* […] Гильф. II, № 119; — […] *Хватает таковую сумку. | По грудям в землю сел, | Сумка с места не ворохнется. | С небеси им глас прогласило: | — Сильнии могучии богатыри,| Отстаньте прочь от таковыя сумки* […] Гильф. II, № 185; — *Принатужился он силой богатырской, | По-колен ушол да в мать-сыру землю — | Эта сумочка да не сшевелится, | Не сшевелится да не поднимется* | […] — *Верно тут мне Святогору, да и смерть пришла. | И взмолился он да своему коню* | […] *Богатырский конь да принатужился. | А повыдернул он Святогора из сырой земли* […] Пар.—Сойм. № 4 [37].

Противоприродность Святогора особенно отчетливо проявляется в его отношении к Земле. Для него она только с и л а в чистом виде [38], огромная инертная масса, которая его носит, *тяга земная.* Для Святогора оказывается закрытой материнская природа Земли — родить, кормить, нести на себе то, что является результатом длинной череды рождений, — род человеческий. Не понимая, что чудо земной силы именно в этом («А человек без честного рода и потомства, что хлебное семя, кинутое в землю, и пропавшее даром в земле» — «Страшная месть»), Святогор изолирует себя от родовой силы: он — один, сам по себе, у него нет потомства (хотя иногда упоминается «темный» отец); жена, о которой сообщает ряд былин, не нужна ему (пока Святогор спит, жена изменяет ему с Ильей Муромцем, он ее убивает и братается со своим соперником). Поэтому у Святогора одна судьба — уйти, умереть, стать землей, камнем (он умирает в каменной гробнице [39]). Вообще же факт смерти героя для русского былевого эпоса весьма необычен. Из ста с лишним былинных сюжетов, известных русской традиции, строго говоря, лишь в одном говорится о сходной по типу гибели (ср. былину о Василии Буслаеве, также, между прочим, наказанном за хвастовство и кощунственное поведение). В двух случаях речь идет о самоубийстве — Сухмана и Дуная [40].

Былина о том, как перевелись богатыри на русской земли, по мнению В. Я. Проппа, относится к духовным стихам, а не к эпосу [41], и поэтому в известной степени здесь может не учитываться. На этом фоне наличие двух сюжетов, в которых Святогор неизбежно погибает, не может быть случайностью [42]. Неотвратимость смерти Святогора производит тем большее впечатление, что даже попытки предотвратить гибель, предпринимаемые Ильей Муромцем, оказываются безуспешными. Более того, они-то и приближают и без того неминуемую гибель: *Говорит же тут богатырь Святогорскии | — Ты сломай-ко эти щелья да высокии | А повыздынь-ко с гроба́ меня глубокого. | Старый казак да Илья Муромец | Как ударил своей палицей | Да по щелейки по толстыи, | А по той горы да по высокии, | — Ставился тут обруч да железныи | Через тот да гроб еще великий* […] | *Бьет тут Илья Муромец да другой раз, | — Что ударит, тут же обруч было ставится. | Отвечает тут богатырь Святогорскии: | — Видно тут же есть богатырь да кончается!* Гильф. I, № 1.

Несмотря на отмечавшуюся выше изолированность Святогора в кругу русских былинных богатырей, в обоих основных сюжетах он практически всегда связан с Ильей Муромцем: в сюжете гибели в каменном гробу эта связь не только постоянна, но в известной степени предполагаема структурными особенностями самого сюжета [43]; в сюжете сумы переметной Илья Муромец отсутствует только в заведомо вырожденных вариантах [44]. И эта сочетаемость Ильи Муромца и Святогора также не может быть случайной. Но еще важнее в этом случае то обстоятельство, что через образ Ильи Муромца раскрываются некоторые очень существенные особенности образа Святогора — внутренние, помогающие понять и оценить контекст, в котором возник этот образ, и внешние, связанные с топографической локализацией этого образа и соответствующих сюжетов (разумеется, в самом общем виде).

Мотив братания Святогора и Ильи Муромца и их «полевого» товарищества, возникшего как дань взаимного уважения и признания силы, никак не может зачеркнуть впечатления некоей исконной противопоставленности, даже враждебности обоих богатырей. Следы этого первоначального отношения более или менее полно сохраняются в былине, особенно при некотором, даже довольно поверхностном, аранжировании мотивов. Так, уже в экспозиции Илья Муромец, по сути дела, противопоставлен Святогору: он враждебно встречает его на границе поля, которую он, видимо, охраняет, бьет со всего размаху Святогора булавой по голове. Далее Святогор фактически пленяет Илью Муромца, подвергнув его насмешке-поруганию (мотив засовывания Ильи Муромца вместе с его конем в карман Святогору). Наконец, в финале Святогор уговаривает (в ряде былинных вариантов) своего названого брата лизнуть ту из трех пен, которая привела бы его к гибели. Илья Муромец отказывается это

сделать, потому что с самого начала он, по меньшей мере, не доверяет (или не вполне доверяет) Святогору. Аура двусмысленности, подозрительности (ср. также мотив неудачного соблазнения Ильи Муромца женой Святогора) все время окружает отношения двух богатырей. Их противопоставленность усугубляется и тем, что оба они реализуют разные члены основных семантических оппозиций: Святогор — чужой, далекий, связанный с горами, в принципе неподвижный, пассивный, косный; Илья Муромец, наоборот, — свой, близкий, связанный с полем, в принципе подвижный, динамичный, активный [45]. Поэтому, если существовал протосюжет, объединявший Святогора и Илью Муромца, он — в соответствии с былинной логикой — не мог связывать обоих персонажей иными отношениями нежели а н т а г о н и с т и ч е с к и м и.

Генеалогическая история Ильи Муромца, как она рисуется в свете реконструкции, и типологический круг, к которому относится образ Святогора, позволяют сделать и некоторые другие наблюдения относительно исходной схемы, идущие значительно дальше. В свое время в общих чертах было показано, что Илья Муромец генетически может быть понят как результат трансформации образа Громовержца в схеме основного мифа (*И паступив у святсвятый Ильлюшка. — Вот, гавора, — буду я г р а м о в а і   т у ч а і заведуваць!* — «Праз Ильльюшку» [Белор. сборн. III, № 44, с. 259—262 и др.]) [46], сохраняющий, впрочем, и некоторые черты противника Громовержца (ср. безногость, первоначальную неподвижность и др.) [47]. В сюжетике былин о Святогоре и Илье Муромце эти отзвуки так называемого о с н о в н о г о мифа о Громовержце, его жене и его противнике (из-за жены и развертывается спор-поединок), несомненно, присутствуют (ср. хотя бы ту же схему в мотиве соблазнения Ильи Муромца женой Святогора и в мотиве ее убийства за попытку измены). При этом топика основного мифа привязана не только к образу Ильи Муромца, но и к Святогору как слегка очеловеченному хтоническому существу (частый тип противника Громовержца). В этом отношении весьма показателен мотив г о р ы в основном мифе (о неподвижном лежании Святогора на горе было сказано ранее). Сославшись на подробное изложение этой темы в другом месте [48], здесь можно ограничиться указанием нескольких важных деталей. К их числу относятся следующие: нахождение на горе Громовержца (иногда его имя этимологизируется через обозначение горы, ср. русск. *Перынь:* готск. *faírguni* ʽгора' или точку зрения, этимологически связывающую имя Перуна с др.-инд. *parvata-* ʽгора'; ср. также хеттск. *Piru̯a-* : *piru̯a-, perunа* ʽскала' и т. п.) и его противника (например, Змея); связь горы и камня (ср. мотив каменной горы [49], каменной молнии Громовержца, каменных жерновов, производящих огонь-молнию, которая поражает Змея); бесплодие горы самой по себе (отсюда — мотив горы, желающей дождя, ср. KUB III.7: о священной горе [ср. *Святая гора*] Цалияну в ритуальном тексте,

включающем и миф о Боге Грозы; призывание во время засухи, т. е. бесплодия, на холме Перконса, согласно латиноязычному документу от 1610 г., относящемуся к латышам [50], и т. п. при каменистых *Святых горах,* исключающих плодородие). Следовательно, и колорит Святогорова локуса вполне соответствует ландшафтным условиям, в которых развертывается действие основного мифа (ср. в «Ригведе» об Индре, который змея /*áhim*/ убил /*jaghā́na*/ на г о р а х /*párvateṣu*/). Между прочим, обращение к ведийскому мифу о поединке Громовержца Индры со змеем (*áhi-*) Вритрой, чье имя — *Vṛtra-* обозначает затор, преграду, препятствие (таковы, собственно, и особенности гор, на которых находился Святогор), поучительно в том смысле, что в ведийской версии можно выделить тот особый аспект образа противника Громовержца, который как раз и характеризует Святогора. В самом деле, Вритра не только и не столько активно враждебен, воинствен и вредоносен, сколько пассивно мертвящ. Суть его действий (точнее — бездействия) в том, что он сковывает силы плодородия, удерживает их в косном состоянии и не реализуемой фактически потенциальности. Индра как одна из многочисленных ипостасей героя основного мифа занят не тем, чтобы защитить живое и плодоносящее, а тем, чтобы вырвать из-под власти Вритры эту чистую потенцию (в образе коров, дождя, оплодотворяющих вод) и реализовать ее, введя в новую динамическую Вселенную. Для ведийских ариев таким реальным носителем плодородия был скот, для русского крестьянства — земля. Поэтому земля и выступает как ведущая идея обоих сюжетов, связываемых со Святогором, что уже отмечалось и в более ранних исследованиях [51]. Соответственно модифицируется общая идея основного мифа. В схеме цикла Святогора обнаруживается не просто инвертированный и вырожденный вариант основного мифа, но некая ч а с т н а я в е р с и я, лишь в одном определенном аспекте дублирующая главное событие (поединок героя с его противником). Суть этой версии в осуждении и отвержении и с х о д н о г о п р и р о д н о г о б е с п л о д и я в образе своего рода «анти-земли», непригодной для пахоты и сеяния (горы, ущелья, камни; впрочем, и о Микуле Селяниновиче говорится: *А у ратоя-то сошка поскри́пываёт, | Да по к а м е ш к а м омешки прочи́ркиваю́т* […] | То *коренья, к а м е н ь я вывертываёт, | Да великие он к а м е н ь я в борозду валит* […] Гильф. II, № 73) и незнакомой с даром плодородия. Чтобы земле быть плодоносящей, нужно некое активное динамическое начало. Святогор им не является: он не знает Землю как супругу или матерь-кормилицу, скорее он знаком с ее подземным тектоническим складом. В этом он сходен с другими представителями поколения титанов или гигантов (как, например, в древнегреческой мифологии), которые оказались оттесненными на задний план (строго говоря, в Тартар, в подземное царство) мифологическими персонажами новой формации. Показательно, что внутри мифопоэти-

ческих традиций такая версия первоначального бесплодия носителя огромной силы обычно помещается во времени д о событий, отличающихся бóльшим динамизмом и напряженностью и «разыгрываемых» в главных версиях основного мифа, где всегда присутствует и новая тема шанса, риска, жертвы ради будущего успеха (все эти категории чужды былинам о Святогоре). Поэтому и оба основных сюжета, посвященных Святогору, в оценке русской былевой традиции (насколько эту оценку можно восстановить и эксплицировать) представляются весьма архаичными и безусловно предшествующими как более обычным трансформациям основного мифа (ср. сюжеты типа «Илья Муромец и Соловей-разбойник», «Илья Муромец и Идолище», «Добрыня Никитич и Змей», «Алеша и Тугарин» и т. п.), так и дальнейшим разработкам темы з е м л и (ср. сюжет, объединяющий Илью Муромца с Микулой Селяниновичем [52]).

В н е ш н и е связи образа Ильи Муромца, отсылающие к тому пространству, где он совершал свои подвиги, также небезразличны для тех былин, в которых наряду с Ильей Муромцем выступает и Святогор. Дело в том, что после исследований В. Ф. Миллера и ряда соображений, высказанных позже, довольно точно устанавливается ареал, к которому привязываются основные деяния Ильи Муромца. Оставляя детали для последующих разысканий, здесь достаточно назвать основные и, видимо, бесспорные ориентиры этого «центра» — Брянск и леса вокруг (*Брынские леса*), Карачев (ср. *Карачарово),* Моровийск или Моровск (ср. *Муром, Муров* и т. п. [53]), Чернигов, возможно Смородинку (хотя рек с таким названием немало в несравненно более широком ареале), село *Девятидубье* (ср.: *А сидит-то Соловьюшко да на д е в я т и д у б а х.* Марк. № 68), а также некоторые «свои» локусы к северу и к югу (соответственно Смоленск и Киев) от указанного центра. Иначе говоря, в былинах об Илье Муромце актуализируется прежде всего пространство на границе леса и степи, в значительной удаленности от горных местностей, хотя бы отдаленно напоминающих ландшафт Святых гор, выступающих в Святогоровом цикле. Ближайшими «горами», которые в разные периоды были известны в названном центре, нужно считать Карпаты на западе, Кавказские горы на юго-востоке [54] и, если говорить о вырожденных вариантах, возвышенности и холмы типа Вильнюсской и Судувской гряд, подъем местности в Латгалии и юго-восточной Эстонии. Все эти «горы» характеризуются — под углом зрения исследуемой здесь темы — двумя особенностями: они так или иначе освоены русским былевым эпосом (или сказочным, но восходящим к былевому), имеют в нем некий отклик или хотя бы попытку «привязки» каких-либо мотивов к этим «горам» (во-п е р в ы х), и они же знают особых персонажей, непосредственно и очевидно не связанных со Святогором, но более или менее близких ему по типу и по мотивным характеристикам и приуроченных к

этим горным местностям (во-в т о р ы х). Следовательно, в широком ареальном плане образ Святогора как раз не является изолированным. Он включен в цепь более или менее сходных персонажей разных традиций, располагающихся на пространстве от юго-восточной Прибалтики до Кавказа. Указание этих параллелей к образу Святогора имеет тем большее значение, что отдельные сходства, видимо, не могут быть поняты вне контекста взаимовлияний и заимствований в зоне активного культурно-языкового контакта. Балтийские и особенно иранские факты привлекут особое внимание в заключительной части этой работы [55] — тем более, что они имеют непосредственное отношение к ареальному аспекту проблемы.

К северо-западу от названного локуса Ильи Муромца находится балтийский и белорусский ареал. Многочисленные материалы с этих территорий сохраняют в очень рельефной форме ту схему основного мифа, которая к югу-востоку представлена значительно менее ярко (ср. противопоставление Илья Муромец — Святогор и гибель последнего в к а м е н н о м или д у б о в о м [56] гробу после безуспешной попытки уложить в него Илью Муромца [ср. мотив «мéрения» [57]], а также варианты, в которых не участвует Святогор: Илья Муромец и Соловей-разбойник и др.). Впрочем, развернутый вариант основного мифа бросает свет и на некоторые детали схемы о Святогоре, которые вне сравнения не привлекли бы внимания. Среди них мотив д у б а и к а м н я (ср. гроб Святогора, иногда его оружие), сопоставимый — ср. ниже — с аналогичной темой основного мифа. Не менее показательно, что иногда Святогор находит смерть не только в каменном или дубовом гробу, но и на С в я т о й г о р е: *Да поедем Илья, да на С в я т ы́ г о р ы́, | Я буду там да преставлятися.* Гильф. III, № 265 (ср. Гильф. I, № 1 или: *А сын-то еще твой на г о р а х теперь, | На г о р а х топерь да уж убрался в гроб.* Пар.—Сойм. № 40; — Два старца гроб делают на г о р а х. Аст. Прилож. № 2; — *Как схоронил он Святогора да богатыря, | На той г о р ы на Елеонскии.* Пар.—Сойм. № 4 и т. п.) [58] и особенно — в связи с мотивом основного мифа «убийство на горе» — *Как у д а р и л своей п а л и ц ы | Да по щ е л е й к и по толстыи, | А по той г о р ы да по высокии — | Ставился тут обруч да железныи.* Гильф. I, № 1 (каждый из трех ударов — шаг к гибели, ср. три удара героя основного мифа, которыми он ссекает головы трехглавого Змея; характерно, что имя противника в основном мифе нередко кодируется элементом со значением ‘т р и’). При этом смерть приносят удары палицей (ср. оружие Громовержца), наносимые Ильей Муромцем по гробу (каменному или деревянному), в котором находился Святогор, и в своем описании аналогичные мотиву поражения Громовержцем своего противника. Ср. ходы типа: *Тут взяфши Илья Муромец за п а л и ц у, | Он у д а р ы в ш и палицей в конец гроба* […] Григ. III, № 46 (№ 350); — *Ужь ты ой еси, Илеюшка ты Мурамец! | Ухвати-тко-се п а л и -*

цу буёвую, | Разбивай домовищо да белодубово. Григ. III, № 144 (№ 418). Также находит аналогию в основном мифе мотив деструктивной деятельности, прикрепленный в былинах о Святогоре к образу Ильи Муромца, но таким образом, что дух этой деструктивности исходит от Святогора. Ср.: «[…] а пойдет бела [пена. — *В. Т.*], возьми на персту́, небольно много; тогда сила тибе прибыдет». Илья взял и попало ему вноговато, и стало его пометывать, побрасывать от силы; и стал Илья темны леса с кореньем рвать, и целу реку заметал, ровно мост заставил. Тогда сила в ём приусела. Онч. № 61; — *А зделалась в ем сила необъятна тут, | А да девацьсе ёму стало тут веть некуда, | А ище рвал он тут пенья да фсё как дубьё он.* Григ. III, № 50 (№ 354); — Третьего праху хватил. Сила в ем расходилась. Рвал лес, ломал лес, чтобы уничтожить силу […] Аст. I, № 5. Наконец, особенно показательно — в контексте основного мифа — наличие в былинах о Святогоре следов конфликтных отношений с небесным персонажем и смерти, посланной Святогору с неба, из тучи (ср. молнию из тучи или каменную тучу в основном мифе, которые поражают противника Громовержца). Ср., например: *На небеса была нонь да бы как лисвиця, — | Да с небесною силой да я бы сведалсе, | Ище сведалсэ да переведалсэ.* Григ. III, № 114 (№ 418); — *Верно этот гроб из тучи выпал-то* […] Марк. № 61, что дает основание для реконструкции мотива противопоставления благой небесной силы и злой земной, точнее — подземной силы Святогора [59].

В балтийской и белорусской традиции перечисленные мотивы (как и некоторые другие им соприродные) развернуты в разных версиях основного мифа и здесь могут быть перечислены только в общем виде и вкратце. Противник Громовержца может находиться на горе (как Вритра в ведийской традиции), о чем свидетельствуют и отдельные балтийские тексты и такие топонимы, как лит. *Vélniakalnis, Velniãkalnis,* букв. ʻЧортова гора’ (ср. *Perkūno kalnas, Perkūnkalnis* и т. п., наряду с развитым мотивом нахождения Перкунаса на горе: *Senovėje Perkūnas gyveno aukštame neprieiname kalne* «В древности Перкунас жил на высокой неприступной горе», *Seniau Perkūnas gyveno žemėje, aukštame kalne.* Balys 1937: 149, № 4—5 и др.[60]). Противник Перкунаса укрывается за камнем и дубом (или вообще деревом), по которым бьет молния Громовержца: — *Velnias bėga nuo griausmo, slėpiasi* […] *už medzių, už akmenų; — Velnias nuo Perkūno trenkimo pasislėpia po dideliu akmeniu* […]; — *Velnias, norėdamas pasislėpti nuo Perkūno, lenda į ąžuolo skylę, o Perkūnas kai muša, tai ir ąžuolą sutrupina; — Velnias, norėdamas pasislėpti nuo Perkūno, lenda kur į medžio drevę* […]; — *Velnias lenda po akmeniu,*[…] *lipa į aukštą medį* (ср. Илью Муромца в былине о Святогоре или его противнике, влезших на дуб) и т. п. (Balys 1937: 157—158, № 126—133, 140—147 и др.). То же повторяется и в белорусских текстах с той важной разницей, что

в качестве противника нечистого, чорта, Змея и т. п. может выступать не только Бог, но и Илья (генетически связанный с Ильей Муромцем русских былин): — *А я под дзераво схуваюся: там ты мяне не забъеш!* — *«Я дзераво разобъю, и цябе забъю* […]*»* — *Ну, я под камень схуваюся!* — *«Я й камень разобъю, и цябе забъю!»* (Белор. сборн. IV, дополнение, № 3: 155); — *Я ў древо сховаюсь!»* — *«Я древо на щепки расщаплю, а тябе ўбъю»* (Белор. сборн. IV, № 8) и т. п. [61]

Не меньше сходных элементов в белорусских фольклорных материалах, хотя эти сходства несколько иного рода [62]. Речь идет прежде всего о мотивах, связанных с так называемыми *асілкамі* (ср. ст.-слав ОСЛА ʻточильный камень' и т. п. — из и.-евр. **ak'*-, отраженного, в частности, и в балтийских языках). Подобно Святогору, *асілкі* — богатыри прежних времен, обладавшие чудовищной, но нецеленаправленной силой деструктивного характера. Они вырывают с корнем деревья, запруживают брошенными стволами реки, перебрасываются огромными камнями или каменными палицами ради развлечения и/или похвальбы (ср. сходные мотивы, соотносимые со Святогором) [63], портят землю, вытаптывая на ней неровности, рвы, озера, реки (ср. глубокую *ископоть* Святогора в былинах и «порчу» земли Ильей Муромцем, вдохнувшим Святогорова пара, духа или попробовавшего его пены), вызывают бурю, грозу, которые в мифопоэтическом сознании связывают с «каменной» игрой асилков [64]. Иногда упоминается метание асилками каменных или железных стрел в нечистую силу [65]: Известны случаи, когда такие богатыри соотнесены с горой как их локусом и кузнечным искусством как основным занятием. Ср.: *Сышоў з горы да як упёрся плячом, дак толькі земля застагнала, гара з дубом пасунулася і шабалтых у воду* [66], с одной стороны, и разные разработки темы кузнеца-богатыря (ср., например, белорусскую сказку «Каваль-багатырь»: герой опрокидывает скалы, связан с бурей, грозой, кует оружие и т. п.[67]; тему волотов-велетов, часто не отличимых от асилков, в контексте индоевропейского мотива [ср. Вельтина и его сына кузнеца Велунда в «Тидрек-саге», XIII в.; ср. др.-сев. *Vǫlundr,* др.-англ., н.-нем. *Wēland,* в.-нем. *Wielant* и т. п. [68]]; мифологему о Телявеле, выковавшем Богу солнце и поместившем его на небе [во фрагменте из хронографа Иоанна Малалы в западнорусской редакции] и т. д.), с другой стороны.

Наконец, существует еще одна аналогия, тем более ценная, что она имеет точную и узкую локализацию. Речь идет о голядском мифопоэтическом наследии, отраженном в преданиях о голяди, существовавших еще на рубеже XIX—XX вв. в Мещовском уезде Калужской губ. (т. е. именно там, где помещает голядь Ипатьевская летопись). «Возле деревни Мещовского уезда Чертовой указывают гору, на которой, по преданию, в очень стародавние времена жил разбойник *Голяга,* по другим — *Голяда.* Обладал этот раз-

бойник силою непомерною, на тридцать верст бросал свой топор. Возле селений того же уезда Свинуховой и Себельниковой указывали две горы Улитову и Мордасову. По преданию, на этих горах также жили два разбойника, два брата *Голяди,* и на тридцать верст перебрасывали они друг другу топор»[69]. Эти данные, заставляющие нас вспомнить о *Galindo,* богатыре из «Хроники» Симона Грунау, 1517, жившем на горе около Нидборка (согласно одному старому польскому преданию этот богатырь, сын Видевута, жил на Галиндской горе — *Góra Galindzka*), и о восточно-балтийских и белорусских богатырях, перебрасывавшихся камнями (в частности, и каменными топорами [!]) и иногда превращавшихся (превращенных) в камни (таков ряд этнологических легенд, объясняющих каменистый рельеф местности на балто-белорусском пограничье)[70], опять возвращают нас и к реконструируемому мотиву окаменения Святогора (→ Святые горы; ср. также мотив бегства русских богатырей от все время удваивающегося количества противников в горы, где они за хвастовство — *Подавай нам силу нездешнюю,* | *Мы и с тою силою справимся* — были обращены в камни), и к отдельным «каменным» деталям, реально засвидетельствованным в былинах Святогорова цикла. Из них особенно важны две детали — мотив бросания камней (*Он поднялся на эту-то на щельгу на великую,* | *Каменьев кидать своима рукама богатырскима:* | — *Если поедет Самсон-то ведь Самойлович,* | *Я убью его камнями великима.* Гильф. II, № 119) и характерный мотив бросания вверх палицы (булавы, в исходном локусе — каменной)[71] и ловли ее на лету. Ср.: *Он мечет палку ту под облаки,* | *Дó земли не допускаючи,* | *На бéлы руки подхватаючи.* Гильф. III, № 265; — *Он едет в поли, спотешается.* | *Он бросает палицу булатную* | *Выше лесушку стоячего,* | *Ниже облаку ходячего* | *Улетает эта палица,* | *Высоко да по поднебесью;* | *Когда палица да вниз спускается,* | *Он подхватывает да одной рукой.* Пар. — Сойм. № 4[72]. В окаменевающем богатыре подчеркивается его принадлежность к прошлым временам и к чужому локусу. Учитывая многочисленные примеры, когда само имя отсылает к теме чужого (иногда этнически конкретизированного), можно высказать предположение, что имя *Святогор* могло аналогичным образом пониматься балтоязычным населением. Ср. лит. *svetỹs* 'чужак', но и 'гость' (ср. *svẽčias), svẽtimas* 'чужой', лтш. *svešs* 'чужой' и 'гость' и т. п. (ср. такие composita, как лит. *svetim/a/šãlis* 'иноземец', 'чужестранец', *svetimãšalis* 'чужая страна', *svetim/a/tãutis* 'инородец', 'иноплеменник' и т. д.) в связи с возможностью трансформации *Светогор* → **Svet*(*a*) & **gar-*.

Иранские параллели к отдельным мотивам Святогорова цикла очень показательны, хотя они не всегда могут быть достаточно определенно локализованы в пространстве и во времени. Впрочем, некоторые из иранских парал-

лелей к образу Святогора уже были указаны раньше. Так, М. Е. Халанский сопоставлял Святогора с противником осетинского солнечного героя Созырыко сыном Силы Мук(к)арой[73], именуемым «князем скал». В самом деле, два мотива, относящихся к числу специфических, связывают осетинское предание с былинами о Святогоре. Речь идет о том, что Мук(к)ара сам ложится на дно моря, которое покрывается льдом и становится для великана гробом (первый мотив), и что, умирая, Мук(к)ара дует на Созырыко, но последний остается в живых (второй мотив), забирает себе меч и жену Мук(к)ары (как известно, Святогор передает перед смертью свой меч Илье Муромцу, а жена Святогора проявляет склонность к его названному брату[74]). Можно добавить, что в осетинском варианте есть также мотив дружбы Мук(к)ары с Созырыко (ср. дружбу Святогора с Ильей) и состязания. С отдельными мотивами Святогорова цикла перекликаются и некоторые другие кавказские версии. Так, к мотиву сумочки с земной тягой, из-за которой погиб Святогор, приводилась параллель, прикрепленная к образу Батраза[75] (впрочем, А. Н. Веселовский склонен был скептически относиться к этому сопоставлению, предполагая в этом случае книжное влияние, которое могло быть усвоено на Кавказе и на Руси независимым образом[76]), а к мотиву отношений Ильи Муромца с женой Святогора — соответствующие эпизоды из ряда кавказских традиций (характерно имя героя пшавского сказания *Ростом* [*Ростомела* в имеретинском варианте], отсылающее как к первоисточнику к образу Рустема [ср. «Шах-наме»], близость к которому Ильи Муромца уже давно не вызывает сомнений)[77]; уместно напомнить и такие черты кавказских великанов, как их нередкую слепоту (ср. *темного* отца Святогора) или обычай засовывать людей в карман или в сумку (ср. Святогора, сунувшего Илью Муромца к себе в карман). Некоторые важные мотивы осетинских преданий не находят непосредственных соответствий в былинном цикле Святогора, но помогают уточнить общий контекст и в ряде случаев определить детали реконструируемой схемы мифа о Святогоре. В этом отношении показательны мотив рождения из камня героя, связанного с небесным огнем: помимо Митры (Мифры), рожденного из каменной скалы (ср. его эпитеты πετρογενής, θεὸς ἐκ πέτρας или начало акростиха Коммодиана *Invictus* [I в. н. э.]: *Invictus de petra natus* […])[78] и породившего свет (ср.: *Mithrae gen/itori/ lum/inis/.* CIL III, 4414 и обычные изображения Митры с факелом руках и пламенем, соединяющим его уста со светильником), естественно в этой связи назвать осетинского Созырыко и его двойника Сослана[79], родившихся из камня (точнее — из семени пастуха, упавшего на камень)[80], имевших отношение к свету и солнцу и погибших от Небесного Колеса (ср. Колесо Барсага, Колесо Св. Иоанна /Крестителя/, *фыд Иуана* и т. п.). Наконец, в связи с темой Святогора и восточных параллелей иногда оказываются полезными и некоторые вторич-

ные источники[81]. Общий контекст Святогорова цикла становится шире и дифференцированнее при учете иранских соответствий образу спутника Святогора Ильи Муромца (Рустем — Рослан), которые здесь специально не рассматриваются, хотя они и отсылают к одной из наиболее убедительных эпических трансформаций основного мифа — сказанию о Рустеме, рассматриваемому в другом месте.

В связи со Святогором русских былин можно предложить к рассмотрению и другие иранские данные, окончательная оценка которых — дело будущего. Одни из них имеют преимущественное отношение к содержанию былины о Святогоре, другие — к некоторым дополнительным возможностям истолкования формы имени *Святогор.* К первым следует, видимо, отнести образ Кересаспы — Крсаспы (авест. *kərəsāspa-,* букв. — 'тощеконный'; ср. также попытку связать имя с авест. *kəhrp-* 'тело'), сына Триты (Фриты — авест. *θrita-,* букв. — 'Третий'), могучего героя, совершившего ряд подвигов, о которых рассказывается в «Авесте» (Yt. V, 38; XV, 28; XIX, 38—44; ср. Y IX, 11), а позже и в среднеиранских источниках (в частности, в поэме Фирдоуси, ср. *Karšāsp,* ср. *Sām* и н.-п. *giršāsp*)[82]. Центральный рассказ о Крсаспе включен в показательную мифологически-историософскую схему об этапах отпадения от истины, сопровождавшихся отлетанием *хварны,* благодати (Yt. XIX, 38—44). Характерно, что каждый из трех этапов так или иначе связан с персонажами, участвующими в разных версиях трансформации основного мифа. В первом случае это был Митра, во втором — «мощный сын Атвии, мощный победитель героев Трайтаона, победоноснейший из людей, который убил змея Дахаку с тремя пастями, с тремя головами, сильнейшего дьявольского друджа [...]» (Yt. XIX, 36—37; змей Дахака — *Aži-Dahāka,* естественно, соотносится со Змеем Огненным, в частности с его былинным вариантом — Змеем Горынычем), в третьем — «мужественный Крсаспа, мощнейший из сильных людей мужественной силой своей», который убил змея Срвару, Гандарву, девять сыновей Патаны, сыновей Нивики, сыновей Даштаяни и, наконец, Снавидку (*Snāviδka-*); ср. пехл. *Šnāwītak darūč,* т. е. друдж Снавидка, Denkart V, 223, 21), великана с характерной внешностью, наказанного (нужно полагать — превращением в камень)[83] за свою похвальбу, чрезвычайно напоминающую Святогорову. Этот богатырь так думал о себе (*avaθa vyāxmanyata*): *apərənāyu ahmi nōit̲ pərənāyu; yezi bavāni pərənāyu. ząm čaxrəm kərənavāne, asmanəm raθəm kərənavāne* (43). — *avanayeni spəntəm mainyūm hača raoxšna garō nmāna, uspatayeni aŋrəm mainyūm ərəgata hača dužaŋha. tē mē vāšəm θanǰayā̊nte spəntasča mainyuš aŋrasča, yezi mąm nōit̲ ǰanat̲ naire. manā̊ kərəsāspō* (44) «Мал я, еще не взрослый; если я стану взрослым, землю колесом сделаю (т. е. буду использовать ее в качестве колеса. — *В. Т.*), небо колесницей сделаю (43). — Добуду Спента Манью из сияющего дома

хвалы (т. е. сведу его из рая — *garō nmāna*), вытащу Ангра Манью из отвратительного ада. Оба они будут тащить мою колесницу — Спента Манью и Ангра, если меня не убьет мужественно-мысленный Крсаспа (44)»[84]. Актуализированные в этом отрывке мотивы, по сути дела, развивают тот же круг идей, что содержится в похвальбе Святогора и некоторых других ходах былин о нем. Как и Святогор, юный Снавидка одержим идеей нарушения мирового порядка, приспособления его для своей забавы — демонстрации удали и силы[85]. В одном случае землю и небо предполагается использовать как место приложения опоры, рычага, чтобы перевернуть и смешать все, что есть; в другом случае земле и небу угрожает опасность потерять свой самостоятельный характер и стать частями колесницы (т. е. двумя колесами, ср. выше о солнце как Колесе Барсага, убившем Созырыко)[86], отданной во власть двух начал — доброго и злого, т. е. судьбы в тех двух противоположных ипостасях, которые она может принимать (ср. двух старцев или двух ангелов, работающих над домовиной-гробом для Святогора и выступающих как образы судьбы)[87]. Гибель Снавидки от руки Крсаспы, совершающего подвиги, аналогичные тем, которые приписываются в русским былевом эпосе Илье Муромцу, в известном отношении бросает свет и на эпизод гибели Святогора. Хотя Илья Муромец нигде не выступает как непосредственная причина гибели Святогора, более или менее очевидно, что в этом эпизоде Илья Муромец не что иное как соперник Святогора в состязании, где проигравшего ожидает смерть. Поэтому соответствие Святогор — Снавидка выигрывает в доказательности, будучи введенным в более пространную схему: *Илья Муромец & Святогор — Крсаспа & Снавидка*[88]. Не исключено, что в рамках этой схемы обнаружатся и более частные параллели или объяснения отдельным деталям[89]. Между прочим, иранское обозначение Святой горы — *Spənta- & garay-* (*gairi-*) в авестийском коде (из и.-евр. **S̯uent-* & **gor-*), и это название стоит вне конкуренции среди аналогичных названий других индоевропейских языков в отношении близости (фактически — тождества) к русск. *Святые горы* (из **Svęt- & *gor-*).

Другие иранские данные могут оказаться интересными в связи с именем Святогора в первую очередь, а опосредствованно — и в связи с некоторыми мотивами соответствующих русских былин. Здесь речь идет прежде всего о том вкладе в славянскую культурно-языковую традицию, который исходил от иранского мифологического образа Веретрагны (ср. авест. *Vərəθrayna-*, *vərəθragan*, *-γn-*, *vərəθraγnya-*, *vərəθra*, восходящие к общим индоиранским истокам, ср. вед. *Vṛtrahán-*, *-ghn-*, *vṛtra-* и т. п.). Два обстоятельства нуждаются в подчеркивании. Во-первых, индо-иранский персонаж, обозначаемый сложным именем, которое может обозначать сокрушителя вражды, устранителя затора (препятствия), убийцу Вритры и т. п. в зависимости от

толкования первого элемента слова [90], несмотря на известные различия между обеими традициями (вед. *Vṛtrahán-* — имя-эпитет Индры как убийцы демона Вритры, а авест. *Vərəθrayna-/Vṛθrayna-* — обозначение победоносного демона, отличающегося мужской силой, мощью тела, крепостью рук, остротой зрения, ср. Yt. XIV, 29, где говорится о соответствующем даре, поднесенном Веретрагной Заратуштре), дает бесспорные основания для реконструкции противопоставления двух элементов — *vṛtra-* (*vərəθra-*) и *Vṛtra-han-* (*Vərəθra-γna-*), из которых первый является пассивным и, видимо (во всяком случае в своих истоках), отрицательным началом, выступающим и в неодушевленном виде (препятствие, затор, козни, вражда и т. п.) и в персонифицированной ипостаси (ср. ведийского демона Вритру), а второй элемент — активным, положительным (с известными оговорками, связанными с иранским материалом) и безусловно персонифицированным. Эта схема реализуется в древнеиндийской традиции в одном из самых ярких и бесспорных вариантов основного мифа — истории борьбы громовержца Индры с его противником демоном Вритрой, «лежавшим на горах» (иранские данные, хотя и со значительными сложностями и лакунами, также позволяют соотнести эту схему с фрагментами основного мифа). Следовательно, отклики славянской версии основного мифа, содержащиеся в Святогоровом цикле (Илья Муромец и Святогор, смерть последнего «на горах» и т. д.), имеют полное основание быть сопоставленными с более полной и, так сказать, «прямой» индо-иранской версией того же мифа. Во-в т о р ы х, славянские данные, так или иначе освещаемые иранским материалом, прежде всего образом Веретрагны, уже были предметом ряда исследований. Их результаты уместно здесь суммировать.

В свое время В. Махек показал, что в ряде славянских языков, образующих достаточно хорошо очерченный ареал, к которому иногда примыкают зоны заимствования, есть любопытные обозначения хищной птицы — с о к о л а или других птиц из этой породы — сарыча, кречета, балабана (причем обозначения нередко относятся не просто к соколу, но к самому быстрому, жестокому, дикому), ср.: чеш. *raroh*, слвц. *rároh*, польск. *raróg*, в.-луж. *raroh*, укр. *páріг* (заимствование), словен. *rárog*, *járog* и т. п. [91], правдоподобно выводимые (и с этим согласились наиболее авторитетные из последующих исследователей) из иранского названия с о к о л а — авест. *vārəngan-*, *vārəgan-*, *vāragna-* (ср. согд. *w'rγn'k* ʽсокол' < **vārag-naka-*) [92], являющегося одной из десяти инкарнаций Веретрагны (Yt. XIV). Учитывая «этимологическую связь авест. *vāra-gna-* : *Vərə-θra-gna-* в обеих сопоставимых частях, естественно соотнести слав. **rarogъ* не только с ближайшим источником (*vāragna*), но и с обозначением демона. Показательно, что в ряде славянских примеров продолжения **rarogъ* также обозначают представителей мира злых духов. Ср., например, польск. *raróg* в таких значениях, как ʽdjabelec', ʽdziw', ʽdziwak',

ʻdziwoląg’, ʻcudak’ (то же в *укр. páріг*), слвц. *rároh* ʻвластелин злых духов’, чеш. *rarach* ʻзлой дух’, ʻчерт’, *rarášek* ʻдух, вызывающий ветер’, ʻдомовой, являющийся в разных обличиях’, ʻметеор’, *raráš*[93]. Уже Коржинек в связи с анализом продолжений слав. **rarogъ* поставил вопрос о происхождении теофорного имени *Svarogъ* (между прочим, и *Stribogъ* [ср. как одну из ряда гипотез: **Vṛθra-baγa* > **Ptri-bogъ* > **Stri-bogъ*]), отраженного в др.-рус. *Сварогъ,* в имени божества балтийских славян **Svarožičь* (*Zuarasici*, *Zuarasiz* латинских документов); возможно, сюда же относится и топоним *Tvarog*, в котором иногда предполагают табуистическую мену *S* > *T*. Р. О. Якобсон вместо ранее пользовавшейся признанием этимологии этого имени (др.-сев. *svara* ʻотвечать’, гот. *swaran* ʻклясться’, лат. *sermo*) предпочитает объяснение с помощью заимствования из того же *vāragna*[94].

К тому же источнику приурочивают и некоторые славянские «птичьи» названия. На основании широкого мифологического контекста, в который входит *vāragna* как одно из воплощений Веретрагны (ср. такие мотивы, как: Трита помогает громовержцу Индре [*Vṛtrahán-*] убить демона Вритру; Трайтаона [*Θraētaona*]*,* чьё имя, как и имя Триты, соотнесено с понятием третьего, убивает дракона *Aži Dahāka*; третий брат [иногда он называется *Иван Третéй* и т. п.], преданный своими братьями, убивает Огненного Змея и т. п.), было сделано предположение о связи имени Ворона Вороновича, который в русской сказке типа № 301 приносит живую воду и/или спасает третьего брата, вынося его из подземного царства на землю, с иранск. *vāragna-* (ср.: *vāragna-* > **varaγn-* > **varahn->* **varan-* : **voron-*). Среднеиранские формы этого слова настолько близко стояли к слав. *voron-,* что народно-поэтическое переосмысление не могло, видимо, не вступить в игру[95]. Другое предположение, сделанное раньше, относилось к объяснению лит. *vãnagas* ʻястреб’ (ср. лтш. *vanags,* прусск. *gertoanax* из **gertō-vanag-*) из того же иран. *vāragna-* (> **vanag-* как результат ассимиляции /*r-n* > *n-n*/ с последующим исчезновением второго *n*)[96] и соотнесенного с ним *Vərəθraγna.* И хотя возможности объяснения лит. *vãnagas,* лтш. *vanags* из собственно балтийских источников не исчерпаны, и в этом отношении еще предстоит работа, эвристическая ценность объяснения этих слов заимствованием из иранского весьма значительна.

В этом контексте могут быть предложены к рассмотрению и некоторые другие примеры. Среди них названия двух русских сильно мифологизированных образов птицы (их источник нужно, видимо, искать в духовных стихах), которая, в частности, соотнесена и с горой, ср.: — *Вострогот птица вострепещется, а Фаор-от гора вся да восколыблется* (Мезен. Арханг. Григ.); — *Вострогóр-от птица да всем птицам птица* (Там же)[97]. Обращает на себя внимание нарочито анаграмматический контекст (*Вос-*

торгот пт... востреп... ор-от гор... вос...) и апелляция к сходным в звуковом отношении элементам (*Вострогор* → *вострый, гора* и т. п.). И то и другое отсылает к наиболее благоприятной ситуации, в которой вступают в игру потенции мифопоэтической этимологизации. Принимая во внимание, что многие другие названия чудесных птиц (в частности, в тех же апокрифических текстах) восходят к восточным (или греческим) источникам — ср. *Намырь-птицу*, *Ногай-птицу*, *Ногу*, *Стратим-птицу*, *Страфиль*, *птицу Рах* и т. п., — можно предполагать, что и здесь, в случае названий *Вострогор*, *Вострогот*, помимо очевидных исконных элементов, удастся обнаружить, по крайней мере как некий теневой индуцирующий образ, «чужой» источник. В качестве такового могли бы быть предложены к обсуждению разные диалектные и временны́е варианты имени, соответствующего авест. *Vərəθrayna*, ср. условно: **Vərθray-* > *Vortrog-* > **Vostrog-* > *Вострогот, Вострогор.* Кстати, первый элемент имени (*Востро-*), несомненно соотносим с русск. диал. *во́стрый* ʽскорый’, ʽбыстрый’, *востро* ʽскоро’, ʽбыстро’, значение которых отсылает к семантической доминанте нередкого обозначения ястреба[98] как «быстролетающего» (ср. лат. *acci-piter* < **acu-peter* [под влиянием *ac-cipere*], др.-греч. ὠκυ-πέτης, букв. — ‘быстролетающий’, др.-инд. *āśupátvan-* и т. п., ср. др.-инд. *āśú-,* авест. *āsu-* быстрый’). Если орел нередко выступает как птица Громовержца (или даже сам воплощенный гром, ср. *Гром-птица*), то ястреб может быть птицей демона бури, ее зооморфным воплощением. В этом отношении связь с образом и именем Веретрагны не только Вострогора-Вострогота (видимо, громовой птицы: она — главная птица, во-первых, и от нее даже Фаор-гора колеблется), но и ястреба не должна вызывать особого удивления. Учитывая это обстоятельство, как и выведение балтийского названия ястреба *vanag-* из иран. *vāragna-,* стоит обратить внимание (нисколько не вдаваясь в анализ сложной проблемы о «подлинной» этимологии этого слова) на то, что естественные продолжения имени Веретрагны или довольно точно имитируют название ястреба или — во всяком случае — допускают ряд фонетических переходов, которые позволяют теоретически совместить продолжения исходного имени с русским названием ястреба. Ср. сугубо условные преобразования имени *Vərəθrayna-* : *θr* > *sr* > *str*; *gn* > *yn* > *u̯n* > *nu̯* > *mb*; *r̥* > *a; va-* > *ja-*, которые должны были бы привести к комплексу **(j)astramb-* : **(j)astremb-*, очень близкому к реконструируемой праславянской форме **jastrębъ* (к анлауту *j-* ср. возможное влияние форм типа *jarog*, *jarášek* и т. п.). Со всей настоятельностью следует подчеркнуть, что излагаемая здесь схема не может и не должна считаться этимологическим объяснением слова для обозначения ястреба. Допускаемое здесь как «чистое исчисление» объяснение никак не опровергает традиционного выведения этимологии слова из двух отдельных элементов, хотя бы уже потому, что и при последнем объяс-

нении остается, кажется, место для предположения о влиянии со стороны иранских названий мифологического персонажа (стоит указать на особую густоту мифопоэтических ассоциаций образа ястреба в славянской традиции). Следовательно, вышеприведенная схема может претендовать лишь на указание того, каким образом происходит процесс мифопоэтического этимологического моделирования [99].

Анализ этого аспекта позволяет в заключение снова вернуться к имени Святогора. Попытки реконструировать более архаичные семантико-мифологические структуры образа Святогора привели к такой стадии в эволюции этого образа, которая характеризуется уже совсем другим локусом по сравнению с локусом былинного Святогора. Этот реконструированный «прото-Святогор» характеризуется сложным сочетанием «положительных» и «отрицательных» черт (подобно Веретрагне, соединяющему в себе черты противопоставленных друг другу персонажей основного мифа), и связь его имени с мотивом Святых гор становится в высшей степени гадательной. В этих условиях должно обратить на себя внимание отношение, по сути дела, абсолютной анаграмматичности между (*S*)*ventogor-* и *Vərəθragna-*, которое также может стать объектом дальнейших истолкований, как и близость этих имен к уже упоминавшимся *Вострогор*, *Вострогот* [100]. Органичность взаимосвязанных культурно-языковых традиций способствует выработке столь разнообразных форм-результатов этих контактов, что поиск единственного решения не только не может, но и не должен быть успешным; при этом сам поиск в данном случае не может развиваться на стандартных путях, где все объяснения так или иначе ориентируются на регулярные соответствия. Не только в силу необходимости, но и принципиально результаты исследований такого рода должны описываться не в виде жестких заключений-тезисов, но как указание некоей флуктуирующей совокупности культурно-языковых вероятностей, причем некоторые из них остаются нереализованными в данной традиции — в данное время и в данном ареале. Именно в этом плане нужно помнить и тот круг соображений, который приведен в этой статье в связи со Святогором [101].

Примечание. — Загадочность образа Святогора продолжает привлекать к себе внимание исследователей и в наше время. Попытки ее объяснить или свести к минимуму нередко приводят к ошибочным выводам (см. *Смолицкий В. Г.* Былина о Святогоре // Славянский фольклор. М., 1972: 71—81, где утверждается хронологическая и логическая вторичность Святогора по отношению к Илье Муромцу; зато представляют интерес дополнительные параллели, правда, недостаточно проинтерпретированные, к мотиву встречи богатыря со сверх-богатырем: Тор и Скрюмир из «Младшей Эдды», Амирани и Амбри из грузинского героического эпоса, Медведович и Усач в сказке из

сборника Вука Караджича [ср. *Усыня* русских сказок] и др.) или к выводам слишком общего характера, которые н е м о г у т быть подтверждены имеющимся материалом (ср.: *Dumézil G.* Mythe et épopée. Paris, 1968: 625—628, где в духе теории трех социальных функций Святогор трактуется как носитель силы-власти и в этом своем качестве противопоставляется Волху-Вольге, связанному с магической функцией, и Микуле Селяниновичу, представляющему хозяйственную функцию).

После того как рукопись настоящей статьи была сдана в издательство, появилась новая интересная работа о Святогоре — статья Д. М. Балашова «Из истории былинного эпоса. Святогор» (Русский фольклор. Л., 1981. Т. XX: 10—21, ср. отклик на нее: *Азбелев С. Н.* Историзм былин и специфика фольклора Л., 1982: 14—15). В этой статье особенно существенны три момента: справедливая критика точки зрения В. Г. Смолицкого на «вторичность» Святогора, приурочение этого былинного персонажа в своих истоках к праславянской эпохе в ее карпатско-подунавском локусе и ссылка на известный южнославянский сюжет о Марке Королевиче и земной тяге, который, видимо, следует рассматривать как независимое отражение единого праславянского источника. Соглашаясь в целом с Д. М. Балашовым, уместно, тем не менее, сделать одно замечание, представляющееся немаловажным. Праславянский компонент в образе Святогора несомненен (более того, можно поставить вопрос о поисках более древнего источника — индоевропейского или чужого, ставшего известным благодаря заимствованию). В таком случае и время и место, когда и где бытовала схема сюжета о Святогоре, действительно, определимы с большей или меньшей точностью (в частности, о связях с Карпатами см. в настоящей статье). Но это заключение частично и относительно при всей его ценности. И до этого и особенно после этого, по мере распространения славян из их прародины, схема мифа о Святогоре не раз актуализировалась — как в связи с соответствующими условиями (контакт своего с чужим, определенные ландшафтные условия и т. д.), так и в связи с усваиваемыми извне влияниями, оживлявшими и трансформировавшими старую схему. Разумеется, что те сверхусилия, которые отмечали основные этапы в развитии славянского этноса (Д. М. Балашов разделяет теорию «пассионарных» взрывов Л. Н. Гумилева), также способствовали преобразованиям структуры схемы мифа о Святогоре и особенно ее интерпретации. Вместе с тем есть смысл говорить о п р а с л а в я н с к о м мифе о Святогоре не вообще, а с большей конкретностью и строгостью. Но такое право можно обрести лишь при одном условии — р е к о н с т р у к ц и и (хотя бы частичной) этого мифа, выполненной по тем правилам, которые общеприняты в сравнительно-историческом языкознании (они применимы к восстановлению реальной формы текста о Святогоре) и в той или иной степени утверждаются — с со-

ответствующим ослаблением и размыванием — в широкой сфере реконструкции фактов духовной культуры в гуманитарных науках историко-филологического цикла. Пока такой реконструкции праславянского текста о Святогоре нет, и о нем можно судить лишь очень приблизительно на основании сопоставления русских былин о Святогоре и уникального южнославянского текста из Македонии о Марке Королевиче, погубившем свою силу, исследованного в свое время М. Дриновым. Оставляя на будущее реконструкцию праславянского мифа о Святогоре, целесообразно указать основные мотивные параллели из текста, полученного от уроженца г. Ресена в южной части Вардарской Македонии (предполагается, что текст подвергся авторской правке) и обычно озаглавливаемого как «Крали Марко загубва силата си» (далее цитаты по изданиям: Българско народно творчество в дванадесет тома. Т. 1. София, 1961: 413—420, ср. также *Б. Ангелов, М. Арнаудов.* История на българската литература. Т. 1. Българска народна поэзия. София, 1921: 187—190; *Ц. Романска.* Българско народно поетично творчество. София, 1964: 88—93 и др.; русский перевод А. Ревича см. в кн.: Песни южных славян. Под ред. Ю. И. Смирнова. М., 1976: 202—208). Ср. лишь некоторые параллели к хорошо известным мотивам русских былин о Святогоре (Марко Королевич в цитируемом тексте изофункционален ему): периферия: *Шетба шета Марко Прилепчанин, | шетба шета по земя-краина* (8—9); *Шета Марко земя-покраина, | а земя е тъжна пустелия* (47—48); *Ево шетам земя-покраина* (57); *ази шетам земя-покраина* (155); ср. […] *да ми ходиш* […] | *по пустата земя-покраина* — камни, скалы, горы: *от планина скача на планина* […] | *а зад него дъждой от камъне* (131—133); *планините трещат, се прекършават* (108); *ми прияхнал коня шареного,* | […] *дебелаго, коня кършигоро* (12) и др.; — сотрясение земли: *Кога гледа кутра черна земя,* | *кай ми ечи, како лист се тресе* (116—117); — избыток силы, отсутствие достойного соперника: *дур ми спотнал от велика сила,* | *а не знае от нея що да стори,* | *защо нема юнак спроти себе* (40—42), ср. 65; *като тебе юнак не си видох,* | *ни е било, нито пак ке биде* (71—72); — хвастливый вызов в отношении неба и земли: *Бог да бие Марко Прилепчанец,* | *що ми рече дума неразумна,* | *що си стори пуста будалщина,* | *та погуби своя юнащина!* | […] *да ми слезе Господ от небето,* | *и со него на мейдан излявам,* | *край да има майка черна земя,* | *с една ръка нея не подкренам!* (73—83), см. 231—233 (в связи с темой поединка с Богом); — земная тяга, сума переметная: *Тогай слезе горе от небеси,* | *се пристори н'еден стари дедо,* | *та си зеде торба малечкава,* | *и со земя торба я напълни* | […] *и се стори торба по тежина* | *колко съта майка черна земя* (121—127, ср. выше мотив *дзядули-Гасподзя* из белорусской сказки, где герой (Илья) хвастается, что может достать с земли

до неба и наоборот); *ази шетам* […] | *со оваа т о р б а малечкава* | *току ми е т е ж к а и п р е т е ж к а,* | *та не мога торба да подкренам.* | *Ти си молам, незнайни делио,* | *подкрени ми торба малечкава* | *да я дигна, на гръб да я носа* (155—161) и далее — с развернутым описанием попыток поднять торбу); — н е у д а ч а в поднятии сумы, н а д р ы в, погружение в землю: *а торба то още не мръднува.* | […] *та ми хвати торба со две ръце,* | *со все сила креват на угоре,* | *а со нозе тонит во кремени.* | *Кървав пот му капе от лицето,* | *пусти очи му се изпулиле,* | *ке м'изпръснат очи от глобои.* |*От що си е зъби притиснало,* | *уста му се с кърви напълнила,* | *тога едвай торба помръднала* (195—205), — *Ой те тебе, Марко, мой стопане,* | *ми прекърши сите конски кости,* | *ми изкина мойте яки жили,* | *ми погуби съта моя сила* (182—185); *Ми потънал коня до колена,* | *а торбата не се помръднала* (188—189), ср. раньше к мотиву белой пены и алой крови: *бела п е н а с к р ъ в и размесена,* 138); *Изплюскаха коски юнакови,* | *му се скина нещо во сърцето* | *и се стресе Марко Кралевике,* | *се изпущи торба на земята.* | *Кога гляда, с нозе ми потънал* | *во каменот дори до колена* (209—214). Только эта неудача заставляет Марка отказаться от поединка с Господом — *Сполай Богу за чудо големо!* | *Що съм било лудо, неразумно!* | *Коа не можа торба да подкрена,* | *как ке можа мегдан да излеза* | *со Господа вишни от небеси?* (229—233).

Уже эти мотивы дают основание судить о ядре прототекста о Святогоре (некоторые отличные от русских текстов блоки все-таки возвращают к знакомым в связи со Святогором мотивам, ср. его женитьбу: *Та се врати во Прилепа града,* | *тамо се е младо оженило,* 260—261; охрану границ своей земли: *останало кралство да си държи,* | *да си варди земя-покраина,* 262—263 и др.) и даже о его связи с основным мифом (сравнение двух изоморфных пар Илья Муромец — Святогор и Господь — Марко Королевич, где вторые члены в реконструкции восходят к единому источнику, приводит на некоем горизонте реконструкции к отождествлению Ильи с Господом, причем оба они помещаются на небе, как и Громовержец, трансформом которого выступает Илья, ср. неслучайную связь Тора с сверх-силачом или сходство в мотиве «дефективности» ног: безногий, собственно одноногий противник Громовержца, повреждение ноги во время поединка Марко [*и ми клоцна торба малечкава* | *со все сила со десната нога* | *Десна нога него го заболе,* 192—194, ср. о ноге Марка: Български народни песни, собрани од братья Миладиновци. Загреб, 1861: 528; здесь же о других следах этого же сюжета —*Марков камень, Маркове седалище, Марко крале* — в преданиях], хромота библейского Иакова в результате борьбы с Богом и т. п.). Существенны и некоторые детали из сакральной географии (*заиграло оно Ч е р н о море и с него убаво Б е л о море,* 105—106, ср. *черна земя*, 127, 224 при *бели друмове*, 140, 253 и т. п.).

П р и м е ч а н и я

[1] Ср. список сокращений цитируемых ниже собраний былин:

Аст. — *Астахова А. М.* Былины Севера. Т. 1. Мезень и Печора. М.; Л., 1938. Т. 2. Прионежье, Пинега и Поморье. М.; Л., 1951.

Был. Печ. З. Бер. — Былины Печоры и Зимнего Берега (новые записи). М.; Л., 1961.

Гильф. — *Гильфердинг А. Ф.* Онежские былины, записанные летом 1871 года. Изд. 4-е. Т. I—III. М.; Л., 1949—1950.

Григ. — *Григорьев А. М.* Архангельские былины и исторические песни, собранные в 1899—1901 гг. Т. I. М., 1904. Т. III, СПб., 1910.

Кир. — Песни, собранные П. В. Киреевским. Вып. I—X. М., 1860—1874.

Кирша Д. — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1938.

Крюк. — Былины М. С. Крюковой. Записали и комментировали Э. Бородина и Р. Липец // Летописи Государственного литературного музея. Кн. VI. М., 1939. Кн. VIII. М., 1941.

Леон. — *Леонтьев Н. П.* Печорский фольклор. Архангельск, 1939.

Марк. — *Марков А. В.* Беломорские былины. М., 1901.

Онч. — *Ончуков Н. Е.* Печорские былины. Записки РГО по отд. этнографии. Т. XXX. СПб., 1904.

Пар.—Сойм. — Былины Пудожского края. Подгот. текстов, статьи и примеч. Г. Н. Париловой и А. Д. Соймонова. Петрозаводск, 1941.

Пес. Мез. — Песенный фольклор Мезени. Л., 1967.

Рыбн. — Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Изд. 2-е. Т. I—III. М., 1909—1910.

Сок. — Онежские былины. Подбор былин и научная редакция текстов Ю. М. Соколова // Летописи Государственного литературного музея. Кн. 13. М., 1948.

[2] Разумеется, ситуация может меняться в поздних (обычно контаминированных) вариантах. Ср. мотив богатырской заставы — 12 богатырей и Святогор (видимо, как их предводитель, главный из богатырей): *Да на славноей на заставы на московскии | Там стояло двенадцать богатырей; | Да проговорил Святогор богатырь, | Он старше всех богатырей* (Гильф. II, № 118; эпитет *московскии* сам по себе характерен при определении степени сохранности былины); — *Во славном во городе во Чернигове | Да у ласкова-ле у князя-ле у Олеховича | Собиралисе фсе его боhатыри, | И славный боhатырь Святогор его* […] (Григ. III, № 46/350/) или же мотив пребывания Святогора у Садка (Гильф. II, № 119): *Святогор-то был богатырь | И жил-то у Садка купца богатого.* («Святогор и Садко»). Ср. также мотив женитьбы Святогора в сказке — Сок. № 159. См.: *А. М. Астахова.* Народные сказки о богатырях русского эпоса. М.—Л., 1962: 28. Существенный интерес с точки зрения «богатырского» контекста представляет былина о Камском побоище (см.: *А. В. Марков* Беломорская былина о походе новгородцев на Югру в XIV веке // Юбилейный сборник. М., 1900: 150—163; *В. Ф. Миллер.* К былине о Камском побоище // *В. Ф. Миллер.* Очерки русской народной словесности. Былины. Т. II. М., 1910: 32—59). Ср. перечень богатырей: Самсон, сын Колубаёв, Дунай, сын Иванов, «*во третьих-то пиши С в я т о г о р а Гурьева, | С в я т о г о р а-то пиши да со племянником*» и т. д. В другом вариан-

те — *Перьву голову — Самсона-то Колыбанова, | Ай пиши-тко-се Светогора-та Первославьева* […] и т. д. *Самсон Колыванович*, естественно, заставляет вспомнить о *Святогоре Колывановиче* (ср. последовательность: *Самсон, Святогор …*), как и о *Самсоне-Святогоре* и об отождествлении *Святогор-Колыван*, о чем подробнее см.: *В. Ф. Миллер.* Указ. соч. Т. III. М.; Пг., 1924: 159 и сл.

[3] Вызывает крайнее удивление утверждение проф. Рудницкого, согласно которому в былинах о Святогоре *Святые горы* вовсе не упоминаются («The *bylina* about *Svjatogor* contains no mention of the *Holy Mountains*; on the contrary, it emphasizes the open field as the place of action»). См.: *J. B. Rudnyćkyj. Svjatogor* — the name of the hero of bylina // Names. 1962. V. 10. № 4: 230. Можно показать, что и вторая часть утверждения верна лишь в меньшей части, см. ниже.

[4] Ср. «закрытость» зрения отца Святогора: он описывается как *темный,* т. е. слепой.

[5] И далее: *Да будем по горам мы похаживать*, | *Как будем по лесам мы посматривать* | […] *Как заходили во леса да во дремучие*, | *Во тыи ли тропиноцки во узкие* | […] *Как пошли назад дороженькой путистою* […] — К *Горынич-горы* ср. мотив бабы *Горынинки* на «горах высоких». Кирша Д., № 50 («Илья ездил с Добры- нею»).

[6] Именно в этом звене былины актуализируется связь чуда (или *дива*), воплощенного в Святогоре, с мотивом его чужести: чудо нечто столь необычное, выходящее за рамки привычного, своего, что оно не может не быть чуждым данной («своей») модели мира (см.: *С. Ю. Неклюдов.* Чудо в былине // Σημειωτική. Труды по знаковым системам, 4. Тарту, 1969: 148—158). Уже было отмечено притяжение мотивов чуди, чудовища и чужого в сюжете гибели великанов, во многом аналогичном разбираемому здесь. См.: *Г. А. Левинтон.* К мотиву гибели великанов // Материалы симпозиума по вторичным моделирующим системам I (5). Тарту, 1974: 64—68. — К мотиву чуда ($\supset$ чудо × чужое, чуждое), связываемому или с самим Святогором, или с каменным гробом, в котором было суждено Святогору найти своей конец, ср.: *А богатырь едет на коńи да дремлет он.* | *— Что это за чудо есть?* | […] *Богатырь еде всё вперед.* | *— Что это за чудо есть?* […] | *Как увидели-то они чудо чудноё*, | *Чудо чудноё да диво дивноё.* | *Как состроен стоит да весь бéлой гроб.* Гильф. III, № 273; — *Да наехали тут диво да нонь предивное*, | *А наехали они цюдо прецюдное.* Григ. III, № 50; — *Увидал Святогора он богáтыря*: | *Что за чудо вижу во чистóм поли́* […] | *Как увидели оне да чудо чудное.* | *Чудо чудное, да диво дивное*: | *На горы на Елеонския* | *Как стоит тута да дубовый гроб.* Пар.-Сойм. № 4; — *Вдруг он услышил чудо-чудное.* Марк. № 61 и др. — Чужесть — чуждость Святогора не мешает тому, что в ряде былин подчеркивается и его русское происхождение. Ср.: *Оказался во поли́ добрый молодец*, | *Русский могучий Святогор-богатырь*. Пар.-Сойм. № 4 (но ср. здесь же в обращении Святогора к Илье Муромцу: *Ты коей земли да ты какой орды?* | *Если ты — богатырь святорусский*, | *Дак поедем мы да во чистó поле* […]); — *Ишше тот-ли русьской-от могучой-от богáтырь-эт*, | *Что по имени да Светогор богатырь-этот*. Марк. № 61. Ср. в былине «Самсон-богатырь», где Самсон заменяет Святогора: *Славный Самсон, богатырь свято-русьский*. Рыбн. I, 1 (трижды).

[7] Мотив высокой горы и толстой щелейки любопытным образом появляется в этой былине и далее. Святогор, будучи не в состоянии выбраться из плащаницы, просит Илью: *Ты сломай-ко эти щелья да высокии* […] и позже: *Старый казак да*

Илья Муромец | Как ударил своей палицей | Да по щ е л е й к и по толстыи, | А по той г о р ы да по в ы с о к и и, | — Ставился тут обруч да железныи | Через тот да гроб еще великии. И отец Святогора живет в горах: после гибели богатыря Илья Муромец, выполняя его просьбу *едет на ту г о р у на П а л а в о н с к у ю | А к тому же старичку да было древнему, | Хоть бы древнему да темному*, т. е. к отцу Святогора. В. Ф. Миллер предположил в этом названии горы метатезу и, исходя из формы **Павалонская гора*, сопоставил ее с финск. *Päivölän* (ср. упоминаемую в Калевале родину богатырей, солнечную страну *Paivola* и ее хозяина — *Päivölän isäntä*), см.: *В. Ф. Миллер.* Очерки русской народной словесности. Т. III. М.; Пг., 1924: 162. — К стиху *А ише ездят нонь они как по ш ш е л е й к а м* (Григ. III, № 50, стих 80) сделано примечание публикатора: «Щель, по объяснению певца, — высокий берег с камнями под почвой».

[8] К теме горы и Святогора ср. также: *В. Я. Пропп.* Русский героический эпос. Л., 1955: 73—74, и др. Мотив *Святых гор* известен и сказочным переделкам былин, см.: *А. М. Астахова*. Указ. соч.: 22.

[9] Тем не менее и они могут характеризоваться как *святые*.

[10] «Чужое» обнаруживает себя в образе Святогора и иначе: […] *Написал-то в землю с о р о ч и н с к у ю*; | *Выслали-то шляпу с о р о ч и н с к у ю | А тому ли Святогору-то богатырю* | […] *Надевае на коня уздицу тесмяную* | […] *Розныих шелков да шелков ш е м а х а н с к и х*; | *Кладывае на коня да исподнички* | […] *А седёлышко он ч е р к а л ь с к о е*. Гильф. II, 119 (записано также от В. П. Щеголенка). Ср. в рассказе о женитьбе Святогора: «А что ты куешь, кузнец?» Отвечает кузнец: — Я кую судьбину, кому на ком жениться. — «А мне на ком жениться?» — А твоя невеста в царстве П о м о р с к о м […] — Стоит богатырь, пораздумался: «Дай-ка я поеду в тые царство П о м о р с к о е и убью тую невесту» […] Рыбн. I, № 51, сн. 3. Ср. отчасти мотив *Невы* в былине об Илье Муромце и Святогоре (Аст. I, № 25).

[11] В былине о Камском побоище, уже упоминавшейся в связи со Святогором, фигурирует и *баба Латынгорка*, имплицирующая условно *Латынские горы* (: *латынская дорога*; ср. также *земля латинская*, *голи латинские*, *король латинский*. Рыбн. II, № 142) и отношение — *Латынские горы* : *Латынгорка = Святые горы* : *Святогор*, откуда намек на известное сходство Латынгорки и Святогора (как и последний, Латынгорка гибнет, но род гибели совсем иной: ее убивает Добрыня). Однако такая реконструкция не более чем теоретическая фикция (ср. другие имена того же персонажа — *Латыгорка* /: *Латырь камень* или даже *Латынь камень*. Гильф. III, № 271 [вар. — *латынская надпись*. Рыбн.], *Латырь город*. Григ. I, № 40/, *Златыгорка*, *Салыгорка*, *Семигорка*, *Пятигорка* и даже *Святогорка*. ср. Григ. I, № 93 [№ 129]). О Латынской дороге см.: *В. Ф. Миллер*. Указ. соч. Т. II: 171 и сл.

[12] Ср. теневые указания на принадлежность Святогора к нерусской периферии через обозначения «русского» центра: *И проговорил ли Святогор это богатырь* […]: | — *И я поеду-то ко стольному ко граду ко К и е в у*. Гильф. II, № 119 (но иногда фиксируется «статуарная» позиция Святогора: *Застал богáтыря-то во чистом поли.* | *Не доедучи до К и е в а-то двадцать вёрст.* | *Сидит богáтырь-от на добром кони*. Гильф. III, № 265); — *А Илья Муромец поехал по святой Руси* | *Ко тому ко городу ко К и е в у | А ко ласковому князю ко Владимиру* […] Пар.—Сойм. № 4 (цель возвращения — рассказ князю Владимиру о том, как Святогор был похоронен на горе Елеон-

ской, т. е. вне *святой Руси*). Ср. также Пар.-Сойм. № 40 (Илья Муромец бежит дальше от Киева и встречает Святогора в предельной удаленности от центра — в горах), Аст. I, Прилож. № 2 (Илья Муромец встречает Егора-Святогора «по-за Киевом»; похоронив его, он возвращается в Киев).

[13] Ср. характерную трижды повторяющуюся наряду со *Святогор* форму имени героя — *богатырь Святогорскии* (Гильф. I, № 1), как бы уточняющую отношение Святогора к Святым горам.

[14] К числу таких формально удовлетворительных, но по сути дела некорректных этимологий принадлежит предложение видеть в имени Святогор сложное имя **Svęto-* & **gor-*, в котором различаются **svęto-* ʽсильныйʼ, ʽмогучийʼ, и **gor-*, связанное с **gorěti* и которое в целом обозначает ʽone burning with power, one who is superfluously strongʼ. См.: *J. B. Rudnyćkyj*. Op. cit.: 232; *Idem*. Zur Name *Svjatogor* // Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst-Moritz-Arndt-Universität, 1964. Bd. XIII: 475—476. С таким образом понимаемым *Svjatogor* сопоставляются польск. *Gorzysław*, *Cieszygor*, *Dalegor*, *Dziwigor*, чеш. *Hořivoj*, болг. *Горислава*, др.-русск. *Горислав*(*ич*), но особенно праслав. **Boljegorъ* (ср. польск. *Bolegor*). Следует, впрочем, заметить, что автор этой этимологии, исходя из мнения М. Грушевского, отказавшегося связывать имя *Святогор* с *Святыми горами*, предлагает рассматривать свою этимологию как «a folk-poetical interpretation», с одной стороны, и «an onomastic neologism in the field of namelore» — с другой. Уместно подчеркнуть, что этимология, связывающая это имя с сочетанием *Святая гора*, относится к числу само собой разумеющихся (ср.: *A. Mazon.* Svjatogor ou Saint-Mont le géant // RESI, 1932. T. 12: 196 и сл.). Однако известны и другие объяснения, например, из **святъ Егоръ* (ἅγιος Γεώργιος), ср. *Егор-Светогор* в былинах. См.: Фасмер III: 585.

[15] См.: *В. Ф. Миллер.* Указ. соч. Т. III: 166—167.

[16] С историей сооружения монастырских стен игуменом Корнилием при Иване Грозном связывалась сказка о коровьей коже (см.: *В. Ф. Миллер.* Указ. соч. Т. III: 166. *Он же.* Всемирная сказка в культурно-историческом освещении // Русская Мысль. 1893, ноябрь), с Ливонской войной — легенда о Св. Корнилии.

[17] Ср.: *М. М. Толстой.* Святыни и древности Пскова. М. 1861; *С. Д. Шереметев.* Псково-Печерский монастырь. СПб., 1895 и др.

[18] Ср. обычный эпитет главных богатырей Калевалы — *Kalevan poiat*, т. е. ʽсыны Калеваʼ или упоминаемые в рунах *Kalevan kansa*, *Kalevan väki*, о роде-народе Калева.

[19] См.: *В. Ф. Миллер.* Отголоски финского эпоса в русском // ЖМНП. 1876. XII; *В. Ф. Миллер.* О некоторых местных отголосках в былинах. 1. *Колыван — Святогор* // *В. Ф. Миллер.* Очерки […]. Т. III: 159—167; *D. Comparetti.* II Calevala o la poesia tradizionale dei Finni. Roma, 1891; *А. Н. Веселовский.* Мелкие заметки к былинам // ЖМНП. 1896, август: 268; *С. К. Шамбинаго.* Старины о Святогоре и поэма о Калевипоэге // ЖМНП. 1902. Ч. CCCXXXIX. Отд. 2: 49—73 и др.

[20] Ср.: *Во чисто́м поли съезжа́лосӣ | Три сильниих могучих бога́тырӯ. | По имени* *п е р в о́ й Колыва́н бога́тӯрь, | Другой Муро̄млян бога́тӯрь, | Третей Самсон бога́тӯрь* […] Гильф. II, № 185 («Колыван богатырь»). Ср. старое русское название Таллина *Колывань*.

[21] Ср.: […] *Да стояла заставушка ʼсемь бога́тырей: | Атаманом государь наш Илья Муромець, | Втору голову Добрынюшка Микитиць-от, | В третью голову*

С а м с о н да К о л ы в а н о в и ц ь [...] Марк. № 98 (ср. там же *Самсона, сына Колубаёва* — № 81; «Камское побоище», здесь же — *Говорит С а м с о н-то, сын Иванов, К о л ы б а ё в и ч*), а также: — *А пиши-тко-се дружинушку да хоробрую: | Перьву голову — С а м с о н а-то К о л ы б а н о в а, | Ай пиши-тко С в е т о г о р а Первославьева.* Марк. № 94 («Камское побоище»), № 104 (в том же сюжете); — *Уж как не было на силу-ту на Самсонову, | Да на сильнёго С а м с о н а-та К о л ы-б а́ н о в а.* Марк. № 101 («Дюк»). Заслуживает внимания и вариант *Самсон Сильный* (см. Марк. № 2, 3, 42, 46), поскольку *Сильный* может закономерно рассматриваться как внутриязыковой перевод эпитета *Святой* (ср. последовательность *Самсон*, *Святогор* при *Самсон Сильный* [< *Самсон Святой] ⊃ *Свято-гор*); при переходе от языческой эпохи к христианской такой перевод был тем более оправдан, что новая религиозная и вероучительная система включала слово *святой* в число своих ключевых понятий.

[22] См.: *В. Ф. Миллер.* Очерки... Т. III: 162—163.

[23] Эстонскому названию Чудского озера *Peipsi*, *Peibes* (из эст. **Peib/o/se/n/ järv*, букв. — «озеро зябликов», см. *M. Vasmer.* ZfslPh. 1933. Bd. 10: 46; Фасмер IV: 378), откуда нем.-прибалт. *Peipus*, противопоставлено русское название — Чудское озеро (или Чухонское), отсылающее к Чуди, названию древнего финноязычного населения (в частности, и в Псковской губ.), которое само ассоциировалось в «языковой» мифологии русского населения этих мест с идеей чужести-чуждости, чудности (см. выше о мотиве *чудо-чудное* в Святогоровом цикле).

[24] Калеви-поэг переходит вброд Пейпус (Чудское озеро); около того же озера предание помещает возвышенность, на которой лежал Калеви-поэг (в эпосе он часто изображается отдыхающим, спящим, подобно Святогору, который спит не только в шатре, но и едучи на коне); вблизи указывают речку, на которой пал Калеви-поэг, и возвышенность, ставшую местом его погребения (ее называют ложем сына Калева; правда, в качестве могилы Калеви-поэга указывают и скалистый берег около Таллина); на скалах отмечают следы его ступни или показывают брошенные им огромные камни и т. п. См.: *В. Ф. Миллер.* Очерки... Т. III: 159—160, 166 и др.

[25] Данные о распространении былинных сюжетов о Святогоре и Илье Муромце и Святогоре см. в кн.: *С. И. Дмитриева.* Географическое распространение русских былин по материалам конца XIX — начала XX века. М., 1975: 55, 64 (карты). Правдоподобно, что раньше (например, в XV—XVII вв.) эти сюжеты могли еще быть известны на Псковщине. Во всяком случае упоминание *Ilii Murawlenina i Solowia Budimirowicza* в вестовой отписке оршанского старосты Кмиты Чернобыльского к Троцкому кастеляну Остафию Воловичу (1574 г.), мотив освобождения Ильей Муромцем С е б е ж а (см. *В. Ф. Миллер.* Очерки... Т. 1: 391 и сл.), более или менее устойчивое сохранение сказочных версий былинных сюжетов в Белоруссии, Смоленской, Черниговской губ. и отчасти на Псковщине и в Латвии (ср., например, спящего великана, которого находит Илин-Илья, в сказке из собрания: *Ф. Я. Трейланд* // Сборник материалов по этнографии. Вып. 2. М., 1887: 144—151) и некоторые другие факты позволяют предполагать, что именно этот ареал был предпоследним, где еще сохранялись остатки былевого эпоса. Поэтому нет ничего неправдоподобного в предположении, что в русско-эстонском пограничье былина о Святогоре могла быть известной еще в XVI—XVII вв.

[26] Когда каждая из двух традиций говорит на «своем» языке и от «своего» имени, они могут оказаться в сфере сплошной тавтологии, ср. *Святая гора* — *Püha-mägi*; Святое озеро — *Püha-järvi* (при эст. *püha* 'святой', 'священный').

[27] Следует помнить, что *Святыми горами* это место стало называться лишь после явления чудотворных икон. До тех пор оно называлось *Синичьими горами* (ср. выше о *Зябликовом озере* — *Peipsi*).

[28] См.: *А. И. Соболевский* // Живая Старина, 1891. I. Вып. 2: 103.

[29] Уже указывался мотивный параллелизм между погребением Ильи Муромца и Святогора (по некоторым вариантам оба они погребены в п е щ е р а х на Святых горах: первый — в Киеве, второй — в реконструкции — в Печоре, и оба эти места тем самым сакрально отмечены — вдвойне с в я т ы и отмечены крестом). Ср.: *Приехали оне да на Святы́ горы, | Стал Свя́тигор-от преставлятися* | […] *Святигорово было преставление, | Ильи Муромца было погребение, | Над верхом воздвиг-то он чуден к р е с т*. Гильф. III, № 265. Еще точнее указываются места погребения Самсона-богатыря и Аники-воина, двух эпических персонажей, близких Святогору. См.: *И. М. Жданов.* К литературной истории русской былевой поэзии // *И. М. Жданов.* Собр. соч. Т. 1. СПб., 1904: 566 и сл.; *В. Ф. Миллер.* Очерки… Т. III: 167.

[30] Ср.: *Гора-богатырь* русской сказки или прозвище свифтовского Гулливера на языке блефускианцев — *Куинбус Флестрин* 'Человек-гора'.

[31] Существенно, что и Илья Муромец, согласно целому ряду версий, сначала был прикован к одному месту, т. е., как и Святогор в некоторых текстах, отличался неподвижностью, неспособностью к п у т и.

[32] Так, он щадит Илью Муромца, поначалу недружелюбно и воинственно относящегося к нему; братается с ним; передает Илье Муромцу свою силу (хотя иногда с этим актом связан мотив коварства Святогора: он предлагает русскому герою в третий раз вдохнуть его дух или лизнуть кровавую пену, что, будучи исполненным, привело бы Илью Муромца к гибели); сознает свою собственную обреченность и проявляет своего рода покорность судьбе, что сильно отличает Святогора от Горыни, Змея Горыныча и т. п.

[33] Если все-таки мифопоэтическим сознанием в имени Святогора когда-либо выхватывалась идея жара (горения, «выжженности»), суши, сухости (ср. *Свято-гор* : *гореть*) как символ бесплодия, то, конечно, Святогор непосредственно противопоставлялся *Матери-Сырой Земле* (сырость как символ плодородия).

[34] Этот фрагмент дает некоторые основания предполагать, что Святогор относится к числу тех героев, которые совершают некий насильственный акт по отношению к своим родителям — Матери-Земле и Отцу-Небу. Ср., например, характерный мотив отрыва их друг от друга, совершаемого творцом Вселенной; обращает на себя внимание то обстоятельство, что намерение Святогора не только не имеет никакого космологического задания, но, напротив, грозило бы Вселенной гибелью, распадом в хаосе (см. мотив «перемешал бы земных со небесныма». Рыбн. I, № 1).

[35] С оригинальным продолжением: *На небеса была нонь да бы как лисвиця, — | Да с небесною силой да я бы сведалсе, | Ище сведалсэ с ей да переведалсэ.* — Впрочем, известны и другие виды похвальбы Святогора. Ср.: *Говорыл Светыгор да таково слово: | «Растяну веть я нонь да ногу правую, — | Да улетят веть ваши нонь укрепы фсе; | Да роскину веть я нонь руку правую, — | Росшибу я домовищо белодубово».* Григ. III, № 114 (№ 418) или традиционную похвальбу действием — бросание

палицы в небо и ловля ее на лету (о чем см. ниже), а также кидание камней (*Он поднялся на эту-то на щельгу на великую, | Каменьев кидать своима рукама богатырскима* […] Гильф. II, № 119). О мотиве богатырской похвальбы ср. также: *В. Ф. Миллер.* Очерки… Т. I: 164 и сл.

[36] В былине «Самсон-богатырь» (Рыбн. I, № 1) сначала возникает тема сумы, которую не может вытащить герой (*Принимался он со всей своей силой богатырскою, | И припал своею грудью белою | Ко этым ко сумочкам ко маленьким, | И схватил всей силой великою, | По колену он угрязнул во зелен камень* […]), а лишь потом следует «похвальба», оформленная как объяснение причины неудачи с сумой (отсутствие кольца в небе и железной цепи). Мотив же наказания полностью взят из библейской истории Самсона.

[37] Мотив переметной сумы ср. также Рыбн. I, № 1, № 51; Сок. № 159, 269; Кир. I, с. XXX—XXXI; Был. Печ. З. Бер., № 79.

[38] Сила самого Святогора — его дух. Ср.: *Ише дунул он в него своим духом богатырским-то* | […] *Мне довольне тепере силы, сколько у меня-то есь теперь, | Как взять-то твою силушку сильную.* Марк. № 61 или: Вот он захрапел, спустил воздух, густой пошел (сила, значит, пошла). Аст. 1. Прилож. № 2. Эта ситуация хорошо объясняется через соотношение этимологически связанных друг с другом слов: русск. *си́ла*, но лит. *síela* ʻдуша’, прусск. *nosēilis* ʻдух’.

[39] Камень как символ бесплодной земли, своего рода *the waste land,* лишенной дара цвести и родить.

[40] Характерно, что в обоих случаях говорится о «речных» героях. Ср. о Сухмане-Сухматии: *Он отдернул-то листки от ран кровавых всё, | Говорил-то ведь сам да таковы слова:* | «*Уж ты гой еси, мои раны кровавыя! | Протеки-тко-се из ран да всё Сухман-река* […]» | *Протекала тут ведь Сухман, да речка быстрая, | Выбегала у ёго всё кровь горячая* […] Марк. № 11; — о Дунае: *Поворачивал Дунай копьё тупым концём, | Навалилса он ведь грудью на востро копьё*, | *Упал Дунаюшко мёртвой. | Не две струечки росходилися, | В одно место сходилися | Есть Дунай река и речка Настасья.* Аст. 1, № 34 (ср. 1, № 3, где кончается тем, что Дунай бросается на копье). Эти два сюжета противопоставлены обоим сюжетам о гибели Святогора в одном важном отношении: и Сухман и Дунай, погибая от раны, как бы отдают свою кровь земле, орошают ее, становятся реками, своего рода «живой водой». Святогор, погибая, ничего не дает земле, не делает ее обильной, не приносит ей процветания.

[41] См.: *В. Я. Пропп.* Указ. соч.: 73.

[42] Кроме этих двух основных сюжетов Святогор выступает еще в пяти сюжетах (см.: *В. Я. Пропп.* Указ. соч.: 522—523), которые, как правило, частичны и входят в состав основных сюжетов или — точнее — некиих контаминированных суперсюжетов. Ср.: «отец Святогора и Илья Муромец» (как заключительная часть сюжета о гибели Святогора), «Святогор и поленица», «Женитьба Святогора», «Святогор и неверная жена» (все три сюжета обычно предшествуют мотиву гибели Святогора); наконец, сюжет «Святогор лишается сил» (вариант истории Самсона и Далилы) сам по себе завершается мотивом гибели героя. Иначе говоря, можно сказать (при исключении принципиально не законченных былинных текстов), что в русских былинах Святогора всегда ожидает смерть; он обречен на гибель (мотив женитьбы Святогора в целом не меняет картины).

[43] Ср. такие варианты, как Рыбн. I, № 51; II, № 138; Гильф. I, № 1, II, № 119, III, № 265, 273; Марк. № 61; Онч. № 61; Григ. I, № 129; III, № 46, 50, 114; Пар.—Сойм. № 4, 40; Аст. 1, № 5, 25; Прилож. № 2; Крюк. I, № 8; Сок. I, № 57, 75, 178, 269.

[44] Илья Муромец отсутствует в былине «Самсон-богатырь» (Рыбн. I, № 1), где удивляться приходится не отсутствию Ильи Муромца, а тому, как в эту былину попал мотив переметной сумы; в былине «Святогор» (Рыбн. I, № 86), представляющей собой очень краткий (типа резюме), притом прозаический, пересказ сюжета с большими лакунами (впрочем, в столь же коротком и тоже прозаическом пересказе [см. Песенный фольклор Мезени. Л., 1967. № 218: 281] Илья Муромец все-таки присутствует); в контаминированной былине «Святогор и Садко» (Гильф. II, № 119), где в качестве названого брата Святогора выступает Самсон Самоилович.

[45] Можно добавить, что Илья Муромец связан с определенным временем и через него с «историей». Святогор же вневременен (он вечен, подобно камню) и соотнесен с природой как ее часть.

[46] См. *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974: 164 и сл.; *В. Н. Топоров.* К проблеме жанров в фольклоре // Σημειωτική. Материалы симпозиума по вторичным моделирующим системам I (5). Тарту, 1974: 14—16 и др. — Идея связи Ильи Муромца с н е б о м отчетлива и в былине, где он выступает вместе со Святогором. Ср.: — *Садись-ко ты, Илья, Илья Муромец,* | *Садись-ко на к а р е т ы на этыи,* | *Как идь-ко отправляйся этой р а д у г о й.* | *Ну как к в е р х у тут Илья подымается,* | *А этот старицёк да след давается,* | — *Возьми-ко ты, возьми меня, пожалуйсто,* | *На тыи на к а р е т ы н а о г н е н н ы* […] | *И говорит ён старику во всю голову:* | — *Не войдешь ты топерику, сюдыкова,* | *Оставайся на з е м л е, Моисей-то, ты* […] (правда или неправда не знаю, а уехал на н е б о живым, поди знай). Пар.—Сойм. № 40 — при характерном мотиве огненной небесной колесницы Громовержца (например, Перкунаса).

[47] В белорусской сказке об Илье герой обращается к «дзядуле-гасподзю»: *А во, дзядуля, маюся так, что магу ад землі неба дастаць, а ад неба землі!* (ср. в другом варианте: *Як ты цепер чуўствуіш Ілья Муромец, у сібе сілу? — Господзі, еслі бы гасподзь утвярдзіў стоўб у неба і землю, то б я мох мац сыру землю пувярнуць у верх ногамі,* см. Беларускі эпас. Мінск, 1959: 62); ср. также: *калі б у неба і ў зямлю стоўб і штоб было ў ім калясо, дык бы ўвесь свет перакруціў рукою.* — Иначе говоря, Илье Муромцу приписывается совершенно то же высказывание-пожелание, что и былинному Святогору, см. выше. Можно напомнить, что иногда оказывается слепым и отец Ильи (ср. *темного* отца Святогора, во-первых, и мотив встречи Ильи Муромца с отцом Святогора, во-вторых). О встрече Ильи Муромца с отцом Святогора ср. Рыбн. I, № 2; Гильф. I, № 1; Григ. № 166; Леон. № 5; Аст. I, № 5; Сок. № 44; Пар.—Сойм. № 40; Был. Печ. З. Бер. № 70.

[48] См.: *В. В. Иванов, В. Л. Топоров.* Указ. соч.: 8—12.

[49] Ср. обозначение камня тем же элементом, который используется при обозначении горы: язгул. *γār* ʽкамень’, ʽскала’ при хотан-сакск. *ggarä*, *ggara*, *-i*, пушту *γar* ʽхолм’, ʽгора’ и т. п.

[50] Ср.: […] quando magna est siccitas terrae, in defectu pluviae, solent in collibus inter densissimas sylvas tonitrua adorare […] invocando Percunum. См.: *P. Šmits.* Latviešu tautas ticējumi. Rīgā, 1940: 1400, № 23119.

[51] Ср., например: «Понятием *земли* определяется весь основной смысл былины. Как уже указывалось, земля в ней отчетливо противопоставляется горам […] Но Святогору противопоставляется не только Илья, но и Микула Селянинович. Земля требует *освоения*, а это освоение требует таких сил, перед которыми ничтожной представляется грубая физическая сила Святогора. Для этого требуется сила *труда*. В крестьянском сознании — это почти исключительно труд земледельческий […] для этого требуются иные силы — силы, носителем которых изображается крестьянство […]» (*В. Я. Пропп.* Указ. соч.: 77).

[52] Ср. вольное и невольное подчеркивание р у с с к о г о характера Микулы Селяниновича, чье имя само соотносится с именем покровителя русского народа св. Николы.

[53] Учитывая наиболее старые свидетельства (письмо Кмиты Чернобыльского, древнейший пересказ повести об Илье краткой редакции и др.), можно предполагать, что еще в XVI в. были распространены такие формы имени, как *Моровлин*, *Муравленин* и под. (по крайней мере, в киевско-белорусском ареале). См.: *В. Ф. Миллер.* Очерки … Т. I: 398—399 и др.

[54] Теоретически можно было бы говорить и о Крымских горах, но ландшафт Святых гор не имеет с ними ничего общего. Кроме того, ряд историко-культурных обстоятельств препятствует попыткам учесть эти горы в контексте былин, связанных со Святогором.

[55] О роли финноязычной культурной традиции вкратце говорилось выше.

[56] Ср.: *Как стоит тута да д у б о в ы й гроб.* Пар.—Сойм. № 4 (и далее: *Он ложился Илья да в тот д у б о в ы й гроб.* | […] *Ты покрой-ка крышечку д у б о в у ю* […] | *Илья Святогора послушался,* | *Берет он саблю вострую,* | *Ударяет по гробу д у б о в о м у* […] | *Наклонись-ко ты ко гробу ко д у б о в о м у* […]); — *Ище строят домовищо да б е л о д у б о в о* […] | *Про его* (Святогора. — *В. Т.*) *де роботам домовищо б е л о д у б о в о* […] | *Да ложылса в домовищо да б е л о д у б о в о* | *И закрывали дошочьки б е л о д у б о в ы* | […] *Росшибу я домовищо б е л о д у б о в о* […] | *Заковал домовищо да б е л о д у б о в о.* Григ. III, № 114 (№ 418); — *Увалилсэ в домовищо на нонь превечное.* | *А наложили они кровлю д у б о в у ю.* Григ. III, № 50 (№ 354); — *Как состроен стоит да ведь бело́й гроб* | […] *Да закрой меня дощечками д у б о в ы м и* | […] *Отокрой-то дощечки д у б о в ы е* […]| *Не могу я открыть ни какой доски.* Гильф. III, № 273; — «Покрой меня сверху д о с к а м и, брат названный». Как покрыл его д о с к а м и, д о с к и Божьим изволом приросли […] Стал рубить д о с к и саблей […] Рыбн. II, № 138 (в пересказе); интересно, что и Илья Муромец связан с дубом, на котором он сидит (подобно Соловью-разбойнику), ср. Рыбн. I, № 51; II, № 138 (*сыр дуб*); Марк. № 61 и др. — Но и: — *Лежит-то ведь о путь о дороженьку* | *Да гробница тут да каменна,* | *Она обнята обручами да железныма* | […] *Ен и лег-то во гробницу во к а м е н н у.* Гильф. II, № 119; — *Лежит пот тем к а м н е м* […] *боhатырь Святогор Романович.* Григ. III, № 46 (№ 350); — *А Святогор богатырь улегся в гроб и говорит Илье:* | — *Окутай меня к а м е н н о й накрышечкой.* Рыбн. I, № 2; ср. к а м е н ь в соседстве с гробом: *Они завидели ф поле к а м е н ь великий же,* | *Они подъехали к малу ко серу к а м н ю.* | *У того же у к а м н я гроп велик стоял.* Григ. III, № 46 (№ 350). Впрочем, есть и исключения, ср.: — *Увидали-то оне да гроб ж е л е з н о й-эт.* Марк. № 61; — Наехали гробницу великую, выложена гробница красным з о л о т о м. Рыбн. II, № 138 (в пересказе).

[57] Ср.: *Ты послушай, мой меньшой брат, | Ты ложись-ко во гроб да п о м е р я й - с е.* Пар.—Сойм. № 4; — *Ты лёжись-ко, брат крестовой, посибе п о м е р е й-ко;* Марк. № 61; *Я сойду и п о м е р я ю с ь во белóм гробе.* Григ. III, № 46 (№ 350); *П о м и́ р и й-ко, Илья да Илья Муромец, | Которому-то гроб нам теперь-ку тут.* Пар.—Сойм. № 40. К мотиву Прокрустова ложа относятся и такие формульные ходы былин о Святогоре, как: *А этот гроб-то Ильи Муромца да долог есть.* Гильф. I, № 1; *Как еще этот да гроб большой, широкой — | Не годится тут Ильюшеньке да Муромцу.* Пар.—Сойм. № 40; — *Этот гроб Ильи да не пóладился, | Онь длину длинён и в ширину широк* […] Пар.—Сойм. № 4; — Лег Илья Муромец: для него домовище и велико и широко. Рыбн. I, № 51 (в пересказе); — *Повалилсэ Илья в гроб ведь Мурамец; — | Он малой по ёмь лежит, как маленький ребенок-от* […] Марк. № 61 — при: *Святогору гроб да поладился.* Пар.—Сойм. № 4; — *Заходил-то скоро всё ведь Сьветогор-богáтырь-эт. | Как ведь тот-то гроб будтó по нём-то был.* Марк. № 61; — Ложился Святогор богатырь: гроб пришелся по нем. Рыбн. I, № 51 (в пересказе).

[58] Стандартное описание «каменной» гробницы как большой, огромной и т. п. (*Находили площаницу да о г р о м н у ю | […] А ложился было в гроб в этот в о г р о м н ы й.* Гильф. I, № 1; — и наехали путем-дорогою на в е л и к и й гроб […] Рыбн. I, № 51 (в пересказе); — *Как на дороженьке да попался б о л ь ш и н с к и й гроб.* Пар.—Сойм. № 40 и др.), как бы сближает ее с образом горы как места гибели Святогора (и соответственно — противника Громовержца).

[59] Пена Святогора гибельна (белая — черная, желтая — красная — серая и т. п.), и в этом смысле противоположна плодотворящей небесной жидкости — дождю: она — та «анти-вода», которая несет смерть. Ср. также слова Святогора: *Тогда дунул бы я духом мéртвым-то | Провалилсэ ты бо ко мне вместях м е р т в ы м-то.* Марк. № 61.

[60] См.: *J. Balys.* Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose // Tautosakos darbai, III. Kaunas, 1937. Холмы, связываемые с культом Перкунаса, кодируются как С в я т ы е г о р ы, ср., например, *Šventakãlnis* (наряду с *Šveñtupė*, *Šventẽžeris*, *Šventrãgis* и т. п.), ср. прусск. Sventegarben, 1351, т. е. ʻСвятая гораʼ. Такие факты также дают основание для реконструкции мотива Святой горы, с которой связан подвиг Громовержца.

[61] Есть и до конца не ясные сходства в других мотивах. Ср. прежде всего мотив оружия (например, меч-кладенец Святогора, ср. Рыбн. I, № 51; Гильф. II, № 119: тут же лук и стрелочки каленые) и кузнеца. Последний мотив отчетлив в схеме основного мифа (особый кузнец изготавливает Перкунасу оружие; иногда и сам Громовержец называется «каменным кузнецом», ср.: *Perkūną vadina «A k m e n i n i u k a l v i u».* [Balys 1937, № 171: 160]) и менее ясен в связи со Святогором, ср. Рыбн. I, № 1, № 51: Святогор наезжает на кузнеца, кующего его, Святогора, судьбу. Уместно обратить внимание еще на один мотив, отсылающий, по сути дела, к «кузнечной» теме ([…] ты моги нагреть кусок железа, а руки не подавай, — советует умирающий Святогор Илье Муромцу, наказывая ему передать весть о своей гибели отцу. — Илья тым временем н а г р е л ж е л е з о, пошел по рукам ударить и давает старику в руки кусок железа. Рыбн. I, № 2 [в пересказе] и др.); в подобной ситуации Илья Муромец выступает в функции кузнеца, и тем самым его образ еще раз сопрягается с образом Громовержца из основного мифа.

[62] Здесь не приходится останавливаться на сходствах, объясняемых проще заимствованием из былинных текстов. В одной из белорусских сказок богатырь огромно-

го роста принимает людей за м у х (ср. *укусы мушиные*); характерно и его обращение к спутнику: *Не, брат, тут мы дзевак себе не найдзем па нашей силе, а нада ици, спускацца на тэй свет* (Белор. сборн. III, № 13: 99). В одной из сказок (Белор-сборн. VI, № 15: 199) такой богатырь назван *Горовиком* (: *Свято-гор*).

[63] Ср.: *Гудзе у небе, бы гром гремиць, лециць тая булава уніз.* См. *А. К. Сержпутоўскі*. Казкі і апавяданні белорусаў з Слуцкага павету. Менск, 1926, № 23: 49 (ср. палицу Перкунаса или «палицы Перуна», которые висели в Новгороде на мосту через Волхов и были уничтожены только в середине XVII в. при патриархе Никоне). Один из асилков забавляется тем, что перекидывает *велізарные камені, баце валы, бы картоплю.* Там же. № 23: 48. Ударами молота асилок разбивает к а м е н ь величиной в дом. Ср. также: *Ўлез на белый к а м е н ь* […]*, як ударыт ў гэтый к а м е н ь булавою своею, — расскочыўся к а м е н ь* (Белор. сборн. VI, № 13: 123; ср. далее характерные мотивы утки, яйца, свечи). Два богатыря-жениха Марк и Степан состязаются в бросании огромных камней (Там же. № 32: 173; ср. таких персонажей «кутейных» ритуалов, как Зюзю с железной булавой /или деда Мороза/ и его противника Перуна, изображавшегося исполином с булавой). Особенно показательны контаминированные варианты выродженных былинных сюжетов об Илье Муромце (ср. сказку «Безногий богатырь»), перекликающиеся с такими типичными схемами, как те, что обнаруживаются в сказках типа «Асилок разбивает булавой каменную стену» или «Игра асилка огромными камнями в лесу» (ср.: *А. К. Сержпутоўскі.* Указ. соч., № 23: 47—52). Л. Г. Барагом записана сказка о безногом асилке (Пуховичский р-н Минской обл.) и мудром пахаре-старике, — сюжет, отсылающий к теме встречи Святогора (или Ильи Муромца) с Микулой Селяниновичем.

[64] Указывают, что на Могилевщине бурю называли «богатырской игрою».

[65] В белорусской сказке «Царь Василь» асилок выпускает огромную каменную стрелу в Бабу Ягу.

[66] В Полоцкой губ. было известно предание о женщине-асилке, жившей на *Богатырь-горе* (ср. *Свягогор* : *Святая гора*). См.: *А. Карандзей.* Помнікі старосветчыны і краеведы Вульскага с/с. Расонскага району Полаччыны // Наш край. Мінск, 1929. Об асилках см.: *Л. Г. Бараг.* «Асілкі» белорусских сказок и преданий // Русский фольклор. VIII. М.—Л., 1963: 29—40, откуда и заимствуются приведенные выше данные об асилках.

[67] *А. К. Сержпутовский.* Сказки и рассказы белорусов-полешуков. СПб., 1911, № 5.

[68] Ср. известные исследования А. Н. Веселовского «Уголок русского эпоса в саге о Тидреке Бернском» и «Русские и вельтины в саге о Тидреке Бернском». В широком контексте некоторые мотивы, так или иначе связываемые со Святогором (ср. слепота /через отца/, бросание камней и т. п.), соприкасаются с одной из всесветно распространенных мифологем о Циклопе, о чем см.: *C. Calame.* Mythe grec et structures narratives: le mythe des Cyclopes dans l'Odyssée // Živa Antika 1976. God. XXVI: 311—328; idem. La légende du cyclope dans le folklore européen et extraeuropéen: un jeu de transformations narratives // Études de lettres 1977. Série III. T. 10: 45—79 и др.

[69] См.: *В. М. Кашкаров.* К вопросу о древнейшем населении Калужской губ. // Калужская Старина. Т. 1. Кн. 2. Калуга, 1901: 13. — К мотиву перебрасывания ср. отмеченный в Архангельской губ. рассказ о трех братьях-великанах Кончаке, Колге и Жогже («чужие»), которые перебрасывались на большом расстоянии котлом, будто

легким мячиком — см.: *С. В. Максимов.* Год на севере. 4-е изд. СПб., 1890: 97; *В. Ф. Миллер.* О некоторых былинных именах // Записки РГО по отдел. этнографии. Т. 34 (Сб. в честь 70-летия Г. Н. Потанина). СПб., 1909: 251—252.

[70] Гора *Голяды* или *Góra Galindzka*, вероятно, и должны пониматься как образ окаменевшего Голяда-Галинда (ср. выше о соотношении *Святая гора* : *Святогор*).

[71] Это упражнение также входит в арсенал занятий асилков и ряда аналогичных им героев-великанов. Разумеется, речь идет еще об одном виде эпической похвальбы.

[72] Впрочем, палица знает и более прямое употребление, описываемое стандартной формулой. Ср.: *Святогор со своей да сильной палицей | Он начал помахивать в обе стороны: | Если ф правую махнет, дак делат улицей; | А в леву, дак переулками.* Григ. III, № 46 (№ 350). Эта формула применяется к ратным подвигам и других былинных богатырей.

[73] См.: *М. Е. Халанский.* Великорусские былины киевского цикла. Варшава, 1886: 184—185; ср. также: *В. Ф. Миллер.* Экскурсы в область русского народного эпоса, I—VIII. М., 1892. Прилож. I: 5—13; *Он же*. Осетинские этюды. М., 1881. Ч. 1: 21 и сл.; *Ж. Дюмезиль.* Осетинский эпос и мифология. М., 1976: 82—83 (ср. комментарий к былинным стихам о Святогоре — *Не езжал он на Святую Русь, | Не носила его мать сыра-земля* […]: «Не яснее ли ясного сказано, что Святогор — не русский герой? И что это могут быть за «Святые горы» по соседству с Россией, если не Кавказ?», 82).

[74] На совести Ж. Дюмезиля остается следующее утверждение: «В некоторых вариантах прибавляется, что Илья увел с собой жену великана» (*Ж. Дюмезиль.* Указ соч.: 83).

[75] Характерно, что внутри осетинской мифо-эпической традиции Батраз как трансформация грозового божества соперничает с таким персонажем, как *Уацилла,* букв. — ʽСвятой Ильяʼ, также связанным с грозой (ср. *uacillatæ*, название духов, собств. — ʽСвятые Ильиʼ, собират.). Как и Святогор (в реконструкции), он погибает в борьбе с небесными силами. См.: *G. Dumézil.* Légendes sur les Nartes. Paris, 1930: 179—189.

[76] См.: *А. Н. Веселовский.* Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. V. СПб., 1879: 42 и др.

[77] См.: *В. Ф. Миллер.* Экскурсы… Прилож.: 7—12 и др.; *Он же*. Очерки… Т. I: 382, 401—404.

[78] Ср. сцену рождения Митры, как она изображена на плите из Virinum: Митра выходит непосредственно из земли (рядом с ним лежащий речной бог). См.: *F. Cumont.* Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. II. Bruxelles, 1899. Fig. 13: 112 и др.; ср. также: *C. Leroy.* A Mithraic Iconography and Ideology. Leiden, 1968.

[79] Имя Сослана связано с обозначением ж а р к о г о времени года (ср. дигор. *sosæn*, ирон. *sus-æn* ʽзнойʼ, соответственно — о месяце, совпадающем с июлем, *sosseni mæjæ* и *susæny mæj*). См.: *Ж. Дюмезилъ.* Указ. соч.: 114. Попав к черкесам (*Səvwəsərəquo*, где *-quo-* — патронимический суффикс, восходящий к слову со значением ʽсынʼ), это имя вернулось снова к осетинам в виде Созырыко, вызвав к жизни героя-дублера *Сослана*. Мотив жара (ср. также костер Батраза на горе) и света (ср. Митру) могли бы быть учтены в том случае, если бы удалось доказать, что *-гор* в русск. *Святогор* связано с *гореть* : *жар*. Учитывая формы типа *Святогор* (ср. *Световик* русской сказки и мотив похищения Змеем света), допустимо понимание имени

героя былины как ориентирующегося на сочетание *свет* & *жар* (*гор-*). Разумеется, все эти соображения сугубо гипотетичны.

[80] Согласно сообщению Псевдо-Плутарха, Митра, желавший иметь сына, но ненавидевший женщин, также оставил семя на камне, из которого возник Диорфос, убитый впоследствии на поединке с Аресом и превращенный в г о р у на берегу А р а к с а («De fluviorum et montium nominibus» XXIII, 4). Предполагают, что в данном случае речь может идти об архаической форме сказания о Созырыко.

[81] Так, в одной сильно контаминированной смоленской сказке из сборника Добровольского (схема, отмеченная в былине об Илье Муромце) Илья идет в Киев, где живет незрячий, но могучий богатырь Алькадим, знающий, что он должен быть убит Ильей и заказавший себе заранее гроб (на пути в Киев Илья видит людей, делающих для Алькадима домовину, ср. соответствующий мотив в связи со Святогором); можно отметить и мотив протягивающейся руки Алькадима, пожимающей (с целью умерщвления) руку Ильи; эта тема отчасти напоминает известный мотив гибели Дон Жуана, а отчасти отсылает к некоторым особенностям Вия (ср. хтонический тип [«Черная земля висела на них клоками […] увидел он, что ведут какого-то приземистого, дюжего, косолапого человека. Весь был он в черной земле. Как жилистые, крепкие корни, выдавались его, засыпанные землею, ноги и руки. Тяжело ступал он, поминутно оступаясь» — «Вий»], глаза, закрытые веками, сквозь которые он ничего не видит, «подземный» голос, железное лицо и железный палец, уставленный на Хому). К параллели Святогор — Алькадим см.: *В. Ф. Миллер.* Очерки… Т. I: 377—378.

[82] О нем см.: *A. Christensen.* Les Kayanides. København, 1932: 99 и сл.; *idem.* Essai sur la démonologie iranienne. København, 1941: 17 и сл.; *Idem.* Le premier chapitre du Vendidad et l'histoire primitive des tribus iraniennes. København, 1943: 31 и сл.; *H. S. Nyberg.* La légende de Kərəsāspa // Oriental Studies in Honour of Dasturji Saheb C. E. Pavry. Oxford, 1934; *Idem.* Die Religionen des Alten Iran. Leipzig, 1938: 307 и сл.; *G. Widengren.* Die Religionen Irans: Stuttgart, 1965: 23 и сл., 330, 340 и сл. и др.

[83] Ср.: *yō ǰanāṯ snāviδkəm yim srvō. zanəm a s ə n g ō. gāum.* Yt. XIX, 43 «который убил Снавидку, из рогатого племени, к а м е н н о рукого» (ср.: «who killed leaden-jawed Snāviδka, whose hands were of stone», см.: *I. Gershevitch.* The Avestan Hymn to Mithra with an Introduction. Cambridge, 1959: 36).

[84] Ср. окончание XIX, 44: *təm ǰanāṯ naire. manå kərəsāspō ava apanəm gaehe frasānəm uštānahe* […] «Его убил мужественномысленный Крсаспа (перед тем, как он достиг) вершины жизни, на подъеме его жизненной силы».

[85] Существует точка зрения, согласно которой Снавидка — титан, осмелившийся бросить вызов небу, подобный Кай Каусу (Kay Kāūs) в среднеиранской легенде из «Денкарта» (IX), резюмирующей утраченную книгу сассанидской Авесты «Sūδkar nask», или братьям Оту и Эфиальту, задумавшим взобраться на небо. См.: *A. Christensen.* Les Kayanides: 78; *Idem.* Essai… : 20.

[86] Эта тема колеса, введенная в космологические рамки, вообще характерна не только для нартовской традиции (ср.: *Б. А. Албаров.* Легендарное колесо нартских сказаний // Изв. Северо-осетинского научно-исследоват. ин-та. Т. 27. 1968: 142— 180; *Л. С. Клейн.* Легенда Геродота об азиатском происхождении скифов // ВДИ 1974. № 4, и особенно: *G. Dumézil.* Legendes… : 190—199), но и для индо-иранской традиции в целом. Ср., например, мотив потери солнечным богом Сурьей во время состязаний

колеса от своей колесницы (громовержец Индра похищает это колесо и убивает им демона; далее колесо возвращается к Сурье, и конь Эташа укрепляет его на колеснице). Эти примеры, как и данные о колесе из одной старой словацкой сказки, приведенной в свое время А. Н. Афанасьевым («Весенний герой сказал: “обернемся лучше колесами и покатимся с горы: чье колесо будет разбито, тот и побежден!” Оборотились оба колесами и покатились с горы; колесо избавителя налетело на своего противника и раздробило его». — *А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1865: 209), недавно были сопоставлены с не вполне ясным упоминанием у Анандавардханы («Дхваньялока») Вишну, разбивающего колеса (при этом Вишну как солнечный бог держит диск-солнце). См.: *В. В. Иванов.* Эстетическое наследие древней и Средневековой Индии // Литература и культура Древней и Средневековой Индии. М., 1979: 34. Ср. роль «солнечного» колеса в русских ритуальных действах, например, в «купальских», связанных именно с солнцем.

[87] Ср. дуальность белого — черного в характеристиках Громовержца в основном мифе, например, белые и черные одежды Перкунаса (см. *J. Balys.* Op. cit. № 320: 167) или белые и черные кони Перконса у латышей; ср. также масть коня (белая — черная) Свентовита, существенная при гадании (т. е. узнавании судьбы), или, наконец, само противопоставление Белобога Чернобогу, реконструируемое для западных славян. Более сложно оформляется это противопоставление в былинах об Илье Муромце; ср. о его коне — *А как пряжочки былú да з о л о ч ё н ы я, | А как шпёнышки были булатныя, | А того-то б е л о г о булата заморского.* Марк. № 68, при том что в описании пути господствуют отрицательно-темные характеристики — *А как перва-та застава — лéсы т ё м н ы я, | А втора-то застава — грези ч ё р н ы я* […] Марк. № 68. Сам путь ведет к *Черни-городу: А как подъезжаёт к городу к Ч е р н ú-городу* […]

[88] Имя *Snāviδka* обычно сопоставляется с младоавест. *snāvar* ʽверевка’, ʽшнур’, ʽтетива’, ср. *snāvarə.bāzura-* adj. ʽимеющий веревку, шнур, петлю в качестве оружия’ (о праще), см. *Chr. Bartholomae.* Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904: 1930 (ср. также *snāuya-* «aus einer /Tier/sehne gefertigt»). Следовательно, *Snāviδka* может пониматься как «пращевик», «метатель из пращи». В этой связи обращают на себя внимание до сих пор удовлетворительно не разъясненные гидронимы той части бассейна Днепра, где отмечены иранизмы типа *Снова* (*Сновь*), *Сновид*, *Сновит* (и целый ряд других названий на *Сно-*, *Сна-*, *Сне-*) и которая довольно точно совпадает с очерченным выше «локусом» Ильи Муромца (так, Снова впадает в Десну вблизи Чернигова). Не исключено отнесение этих названий к тому же элементу, что и имя *Snāviδka*: ср. частые речные обозначения типа *Веревка.* В этом случае иранские и славянские факты оказываются однородными (ср. русск. *сновáть* ʽнабирать основу ткани’, ʽмотать’ и т. п., *оснóва* и др.) и едва ли отделимы от обозначения речного (водного) течения, струения как п е р е п л е т е н и я струй, омывания (ср. др.-инд. *snāuti*, авест. *snā-* ʽмыть’, др.-греч. νέω из **sneųō* и т. п.). Ср. также лтш. *snauia*, *snaujis* «петля», др.-исл. *snúa* ʽвертеть’, ʽмотать’, ʽплести’ и т. д. Русские имена типа *Сновид*, откуда и фамилия, отмеченная уже в 1610 г., *Сновидов,* проще объясняются иначе.

[89] Ср. в связи с именем сына Ильи Муромца, связанного со своим отцом в особом сюжете (*Сокольник, Подсокольник*), птицу Варган (авест. *vārəgna-*, *vārən-gan-*, букв. — ʽс о к о л’), в облике которой от Йимы отлетает хварна (ср. Yt. XIX, 35—36, 38); см. ниже.

[90] См. подробнее: *É. Benveniste, L. Renou.* Vṛtra et Vṛθragna. Etude de mythologie indo-iranienne. Paris, 1934.

[91] См.: *V. Machek.* Slav. *rarogъ* ʽWürgfalke' und sein mythologischer Zusammenhang // Linguistica Slovaca. III. Bratislava, 1941: 84 и сл.; *Machek*: 415; *Р. О. Якобсон.* Роль лингвистических показаний в сравнительной морфологии // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Т. V. М., 1970: 615—617; *Он же*. Др.-арм. Вахагн в свете сравнительной мифологии // Международный симпозиум по армянскому языкознанию. Тезисы докладов. Ереван, 1982: 126—130, из ранних этнографических работ ср.: *A. Hajný.* Rarášek // Věstník. Rozhledy historické, topografické, statistické, národopisné po okresním hetmanstvi Podebradském. 1898. № 2: 20—22.

[92] Ср.: *B. H. Stricker.* Varəgna, the Falcon // IIJ 1964. V. 7: 310—317; *H. Humbach.* Methodologische Variationen zur arischen Religionsgeschichte // Antiquitates Indogermanicae. Innsbruck, 1974: 193 (авест. *vārəṇjan-/vārəγn-* < **vārəṇγn-*, букв. — ʽубийца ягнят'). Ср. также согд, *w'r'γn'y* (= кит. *yao*), хорезм. *w'rγnyk.* Muq 5—6,5 (= араб. *zurraq* ʽfalco albus'), н.-перс. *gurinj* ʽсокол' (ср. **wṛnjan-*, пехл. *gwnc*/*grnc*).

[93] См.: *J. M. Kořínek.* К čes. *rarach* // LfiL 1933. R. 60: 28—37. Вслед за П. Булатом (JФ 1925—1926. Год. 5: 143) он обратил внимание на сокращенные формы типа чеш. *ras* ʽзлой дух' (ср. *jít*, *poslat k rasu*), отмеченные уже в XIV в. (ср.: *Duchco ras de Zacz*, 1399, гебауэровск. ркп.) и выводимые им из немецких источников. Чешские личные имена типа *Rach*, *Raše(k)* и т. п. выводятся из гипокористического сокращения *Rad*(*o*)*slav* и т. п. Тем не менее в других случаях связь таких сокращенных форм с слав. **rarogъ* и через него с иранским источником весьма правдоподобна. Это относится, например, к злому иссушающему духу *Страх-Рах* (ср. в заговоре из Владимирской губ.:[…] *на той на колоде, на той на дубовой, сидит Страх-Рах* […]: «*Создай мне, Страх-Рах, семьдесят семь ветров, семьдесят семь вихорев,* […] *ветер суходушный, которые леса сушили, крошили темные леса, зеленые травы, быстрые реки; и так бы сушилась, крушилась обо мне* […]»), название которого подверглось ряду влияний (ср. дополнительную мифопоэтическую этимологизацию удвоенной формы — **rarog-* > *Страх-Рах*, влияние образа восточной сказочной птицы *Рох*/*Рок* и т. п.). См.: *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965: 140—142. С иранским корнем *vār-*, присутствующим в авест. *vāragna-*, связывают и другие обозначения злых духов, змея, привидений, домовых, страшилищ, кошмаров. Ср. польск. *poczwara* (из иран. **pati-vāra-*) или лит. *áitvaras* (из того же источника). См.: *О. Н. Трубачев.* Из славянско-иранских лексических отношений // Этимология 1965. М., 1967: 67—68.

[94] *R. Jakobson.* While reading Vasmer's Dictionary // Roman Jakobson. Selected Writings. II. The Hague—Paris, 1971: 640—641.

[95] См.: *V. N. Toporov.* Parallels to the Ancient Indo-Iranian Social and Mythological Concepts // Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies, presented to F. B. J. Kuiper. The Hague—Paris, 1968: 108 и сл.

[96] *V. Machek.* Op. cit. Это решение получило одобрение в статье: *О. Н. Трубачев*. Указ. соч.: 65—66.

[97] См.: Словарь русских народных говоров. Вып. 5. Л., 1970: 149. Ср. *веретник*, сказочное существо, вампир — Там же. Вып. 4: 140 (: *веретено* и т. п.).

[98] В связи с разбираемыми выше лексемами любопытно русское диалектное название я с т р е б а — *во́рон* (калужск.). Это же слово обозначает злого, жадного человека и используется в прозвищах (курск.). См.: Словарь русских народных говоров. Вып. 5: 111.

[99] В таком же плане можно высказать предположение, что имя осетинского грозового персонажа *Batraz*, *Batraʒ*, *Batyraʒ*, объясняемое В. И. Абаевым из монгольского источника как «богатырь асский (аланский)» — **batyr-as* (см. *Абаев* I: 240—241), в какой-то период могло войти в отношение потенциального контакта (индукции) с осетинскими продолжениями иран. *Vərəθraγna* (ср. авест. *Vərəθra-ǰan-* ʽопрокидывающий препятствие’ и т. п.), напр.: *Vərəθraǰ*(*an*)- > **Vatra*(*d*)*z-* и т. п. Ср. ʼΑρτάγνης в известной надписи Антиоха Коммагенского (I в. до н.э.), где этому персонажу в соединении в некое целое с Гераклом и Аресом возносится хвала (как и Зевсу — Оромаздесу и Аполлону — Митре — Гелиосу — Гермесу), или ΟΡΘΑΓΝΗC на индоскифских монетах’ (см. *S. Konov.* Kharoṣṭhi Inscriptions. 1929: XLV: Gondopharnes). Ср. ʼΑρτάγ : *Batraz* (к рефлексу *vərəθra-* ср. осет. *uart* ʽщит’). Уместно отметить, что Батраз связан с я с т р е б о м: когда сын Силы Мук(к)ара стал требовать у Нартов выдачи девиц, Сатана посылает Батразу, восседающему на горе, ястреба с тем, чтобы он передал ему эту весть.

[100] Ср., например: *Vərəθraγna-* > **Ventrog-* (*r—r* > *n—r*) > **Sventogor-* (*r—g* > *g—r*).

[101] Если говорить о еще более обширном культурном и ареальном фоне, учет которого небесполезен в связи с темой Святогора и соприродных ему мифологических персонажей, то здесь в первую очередь внимание концентрируется на трех ареалах, охватывающих Восточную Европу с юго-запада — Карпаты, Балканы, Малая Азия. Точки соприкосновения с темой Святогора можно обозначить лишь кратчайшим образом. К а р п а т с к и й ареал существен собственными преданиями о каменных богатырях (ср. гоголевские мотивы — вариации, приуроченные к Карпатам в «Страшной мести»: Криван, конный всадник на вершине, наказание: «и доныне стоит на Карпате на коне дивный рыцарь […] и чует, как лежащий под землею мертвец растет, гложет в страшных муках свои кости и страшно трясет всю землю […]») и реминисценциями Карпат в русском былевом эпосе: *А из города было из К р я к о в а, | Из того села Карачаева, | А выезжал тут удалый добрый молодец, | Пе́тре Петрович королевский сын.* Гильф. II, № 182 (см.: *В. Ф. Миллер.* Очерки… Т. I: 387, 400—401; Т. II: 306; в Гильф. III, № 265 Петр — крестный сын Ильи); интересно, что к Крякову приурочены Илья Муромец и Соловей-разбойник, обычные антагонисты основного мифа, который имеет и более глубокую и разработанную привязку к Кракову в польских легендах о Краке и в названиях ландшафтных объектов (см. *В. В. Иванов*, *В. Н. Топоров.* Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976: 123—125). На Б а л к а н с к о м ареале в связи с темой Святогора заслуживает особого внимания фракийский мифологизированный герой Залмоксис (ср. его добровольное схождение в подземный покой — каменный гроб, мотив жизненной силы и особенно мотив подбрасывания противника вверх и ловли его на копья; ср. также выпускание стрел в небо при Святогоровом желании «переведаться» с небесной силой; ср. метание стрел в небо с целью убить небожителей в комментарии к рассказу о строительстве Вавилонской башни

[«Бытие» XI, 6] в Талмуде). В Малой Азии с указанной точки зрения наиболее интересен образ хурритского по происхождению мифологического богатыря Улликумми, сына Женщины-Скалы и бога Кумарби. Его эпитет Кункунуцци (собственно, *kunkunuz*(*z*)*i*- обозначает вид камня), возможно, представляет собой удвоение хеттского корня *ku̯en*- 'убивать' (Каменный убийца?). Ср. также мотив соития Кумарби со скалой в связи со сходным трансформированным мотивом нартовского эпоса (ср. «Песнь об Улликумми», о его зачатии). Все эти схождения тем поучительнее, что Кумарби задумал породить соперника Богу Грозы и, следовательно, сам этот сюжет так или иначе возвращает нас к проблематике основного мифа (ср. Илья Муромец — Святогор : Бог Грозы — Кункунуцци).

1983

ОБ ОДНОМ АРХАИЧНОМ ИНДОЕВРОПЕЙСКОМ ЭЛЕМЕНТЕ В ДРЕВНЕРУССКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ — **svęt-*

Положение о связи языка и культуры — и в общем и в частных проявлениях — вряд ли может вызвать у кого-нибудь возражения. Более того, в настоящее время едва ли многие усомнятся в обоюдном характере этой связи, реализующейся как в з а и м о з а в и с и м о с т ь языковой и культурных сфер и соответствующих их элементов. Эта взаимозависимость осуществляется во в с е й зоне контактов языка и культуры, и поэтому логически крайние полюса этой ситуации п р а к т и ч е с к и являются и наиболее типичными случаями взаимодействия этих двух сфер. Ср., с одной стороны, язык как основа культуры, ее строительный материал, демиург существеннейших ее частей, предопределяющий некоторые важные параметры культуры, форму ее выражения и мотивировки ее смыслов, наконец, язык как деятельный участник развития культуры и, с другой стороны, императивы культуры, предписывающие языку специфические сферы употребления, намечающие функциональные рамки, ставящие перед ним новые задания, и — как результат — «культурный» слой языка как фиксация в нем отложений культуры, охватывающих в широкой перспективе весь язык.

В этой статье предстоит остановиться на одном частном, хотя и очень важном аспекте этой взаимосвязи, определяемом некиими фундаментальными особенностями языка, которые приобретают особое значение в связи с ситуациями, существенными уже для характеристики феноменов культуры. Эти особенности проявляют себя прежде всего в той роли, которую играет язык в сохранении а р х а и з м о в (последние в ряде случаев позволяют восстановить некоторые черты внеязыковой реалии, денотата, утраченного в ходе

исторического развития или кардинально преобразованного); в семантическом «картировании» внеположенного языку мира, предопределяющем языковую детерминированность «внешнего» мира (ср. гипотезу Сепира — Уорфа); в выявлении внутренней формы слова и, следовательно, в выдвижении семантических мотивировок того или иного понятия («принципы называния»). Здесь же уместно указать еще на одну особенность языка, имеющую непосредственное отношение к теме «язык и культура», но обычно игнорируемую. Речь идет о принципиальной ограниченности взгляда «сверху» (из сегодняшнего дня) на любое исторически развивающееся явление, берущее начало достаточно глубоко и предполагающее определенный уровень сложности развития. Эта ограниченность связана прежде всего с тем, что некоторые более ранние состояния (конфигурации элементов) оказываются полностью «переработанными» в процессе развития и поэтому недоступными (невосстановимыми) даже для самых тонких методов исследования. Язык в известной степени помогает преодолеть эту ограниченность за счет того, что в нем сохраняются некоторые элементы, дающие основание для применения методов более глубокого проникновения в прошлое. Две особенности языка заслуживают в этой связи пристального внимания — системность и возможность более чем одним образом отражать некую подлежащую реконструкции исходную ситуацию. Первая особенность образует основание (почву) для так называемой «внутренней» реконструкции: каждый «сбой» в норме, каждая лакуна в системе сигнализирует о некоей «горячей» или, наоборот, «холодной» (мертвой) точках, которые позволяют заглянуть или в источник зарождения новых звеньев системы, или в последний участок сошедшего на нет фрагмента старой системы. В этом последнем случае возникает возможность, пользуясь внутренними показаниями данного языка, проникнуть (хотя бы отчасти) в предыдущее состояние языковой системы. Вторая особенность, проявляющаяся лишь в том случае, когда некое исходное состояние отражено двумя или более независимыми друг от друга образами (ситуация родственных языков, восходящих к единому общему источнику), предполагает неравномерность отражения исходного состояния в разных версиях его образов, разную сохранность информации об этом исходном состоянии. Благодаря этому то, что не видно (потеряно) в данной языковой традиции, может быть увидено в другой, родственной ей традиции, оказывающейся в отношении данного явления более консервативной. В подобных случаях исследователь обретает как бы дополнительную позицию, с которой открывается новая точка зрения — взгляд «снизу» (хотя, конечно, и частичный), позволяющий не просто проникнуть в предысторию данного явления, но именно увидеть «снизу» конфигурацию элементов, предшествующую реально зафиксированной и данную в динамике (ср. образ

«черешков» в концепции развития у Тейяра де Шардена). Любое сравнительно-историческое исследование языка, между прочим, важно именно тем, что оно ориентировано на поиск таких «черешков» (в ходе развития трансформируемых «начал») и на определение направления их развития. Естественно, что подобные исследования проливают свет и на генезис языковой формы выражения соответствующего внеязыкового объекта.

И еще одно разъяснение, существенное в связи с темой этой статьи. Существуют такие важные понятия-слова, которые, возникнув в некую более раннюю эпоху и пережив самые острые кризисы в ходе развития языка, культуры, идеологии, тем не менее продолжают «работать» до конца с достаточно высоким коэффициентом полезного действия. В каждую эпоху они равным образом органично укоренены в языке и в культуре, не оставляя практически каких-либо зазоров и лакун. Часто вокруг таких понятий-слов вырастает разветвленная сеть идей. В подобных случаях задача проникновения к истокам явления оказывается предельно трудной. Но, даже когда удается «пробиться» тем или иным путем к истокам, восстанавливаемая картина, которая может быть очень цельной и правдоподобной и, более того, неопровержимой с точки зрения доступных критериев, тем не менее принципиально неполна из-за того, что лишена поставленного ей в соответствие субъекта языка. Только он может быть полноправным интерпретатором восстанавливаемой картины, но реконструировать этот субъект весьма трудно. Наиболее очевидный подход к решению этой задачи — нахождение семантических мотивировок обозначения данного понятия, которые были актуальны для языкового сознания реконструируемой эпохи. И роль языка в решении этой задачи очень велика: за тем, что для современного языкового сознания нейтрально, немотивированно, автоматично, можно вскрыть ситуацию, принадлежащую творческой ономатетической эпохе, когда сознательно выдвигались и реализовались семантические мотивировки. Не менее важно, интересно и поучительно (а практически, как правило, и наиболее целесообразно) обращение к таким ключевым моментам в развитии культуры, когда сталкиваются две системы идей (или даже двух противоположных по замыслу мировоззрений), пользующиеся, однако, одним и тем же языком. Типология языковых преобразований в таких пороговых ситуациях очень разнообразна. То, что говорится далее о понятии, передаваемом элементом **svęt-*, реализует лишь одну из возможностей. Суть этой ситуации в том, что элемент **svęt-*, бесспорно очень важный в системе культурных (и социально-религиозных) ценностей предыдущего периода, становится еще более важным в последующий период — притом сами эти периоды и на официальной поверхности, и в значительной степени в сознании людей этого переломного времени резко противоположны друг другу, а перешедшее из одного периода в другой **svęt-*

принадлежит к наиболее идеологически определенным и диагностически важным понятиям, приближающимся к терминам. Как правило, подобное сохранение (удержание) и дальнейшее развитие термина возможны лишь при том условии, что старое понятие, кодируемое соответствующим языковым элементом, вводится в такой более широкий (или более интенсивный) контекст, в котором оно может изменять (расширять или специализировать) свое значение, ни в коем случае н е п о р ы в а я с в я з и с исходным. В этом случае слово как бы обретает новую сферу употребления (применения), где старое значение видоизменяется, но сохраняет свой исходный семантический принцип. И здесь, на стыке двух эпох (в данном случае языческой и христианской), существенна не столько возможность д в о я к о г о употребления *svęt- (так сказать, «языческого» и «христианского», отвечающая ситуации д в о е в е р и я), сколько формирование («кристаллизация») нового элемента языка, суммирующего, или, точнее, «умножающего» (ср. теоретико-множественное произведение), старую и новую ситуацию. Новая единица языка устроена так, что, не порывая связи с исходным ядром, представляет это последнее как частный случай общего значения, как реализацию одной из возможностей. Этот тип языковых изменений в указанных условиях говорит уже не столько о программирующей роли языка в отношении «внешнего» мира, «действительности», сколько о том, что эти последние выдвигают перед языком новые задания, которые он о б я з а н выполнять, если только он хочет сохранить позицию данного языкового элемента. Тем самым при выработке ключевых понятий культуры язык и культура действуют совместно, заодно, взаимно корректируя и контролируя друг друга в одних случаях, синтезируя свои усилия в общем направлении — в других. Поэтому при анализе таких ключевых понятий культуры (особенно в период их формирования и специализации в новой сфере) особенно важно учитывать как я з ы к о в ы е предпосылки данного понятия, так и его функционирование в сфере самой к у л ь т у р ы. Только взаимное соотнесение фактов этих двух сфер открывает возможность более или менее надежных заключений.

* * *

Попытки определить наиболее существенные черты мировоззрения людей древнерусской эпохи нередко оказываются неудачными именно из-за того, что остается нерешенным вопрос о тех духовных ценностях, которые в свое время не только отчетливо сознавались, но и в значительной степени определяли поведение человека, ориентировавшееся на п о д о б и е некиим идеальным образцам. Впрочем, и в тех случаях, когда духовные ценности находятся в центре внимания исследователя, их определение сильно осложня-

ется той «непрямотой» и экстенсивностью, которые с неизбежностью возникают при переходе от различных текстов данной культуры к лежащей в их основе парадигме и от описываемого обычно в этих текстах поведения «смешанного» типа к наиболее глубоким его мотивировкам, иначе говоря — высокой степенью опосредованности источников, имеющихся в распоряжении исследователей.

Недавно по другому поводу было высказано мнение, что в основе русского самосознания, как оно складывалось в Киевской Руси в период между 40-ми годами XI в. и 20-ми годами XII в., лежали три тесно связанные друг с другом ключевые идеи-концепции, ставшие со временем своего рода нравственными императивами русской жизни, которые так или иначе учитывались в последующем развитии самосознания, и в частности социальной и религиозной мысли. В первом приближении эти три идеи могут быть сформулированы следующим образом: 1) единство в пространстве и в сфере власти (ср. «Повесть временных лет», а позже «Слово о полку Игореве» как наиболее показательные тексты, выражающие эту идею)[1]; 2) единство во времени и в духе, т. е. идея духовного преемства (ср. «Слово о законе и благодати» и др.); 3) святость как высший нравственный идеал поведения, как особая жизненная позиция, точнее, особый вид святости, понимаемой как жертвенность, как упование на иной мир, на ценности, которые *не от мира сего* (ср. тексты о святых страстотерпцах Борисе и Глебе и др.) (см. Топоров, 1985 и др.). Каждая из этих трех идей дала богатые и положительные плоды в русской исторической жизни. Вместе с тем они открывали возможность и для утверждения (а иногда и для развития) иных, на этот раз отрицательных начал. Идея единства в пространстве и в сфере власти имела свое продолжение в тенденции к предельной централизации и гипертрофии автократического начала. С идеей преемства в духе не раз в ходе истории связывались излишества и некритичность в опоре на чужое, проявлявшиеся как в поверхностном, неорганическом усвоении чужого наследства («подражательность», «низкопоклонство» и т. п.), так и в пренебрежении к своему, в приписывании ему заниженного статуса, в отказе от «почвы», в забвении исконных начал. Даже идея святости в ее «русском» варианте в разных культурно-исторических контекстах порождала такие явления, как пренебрежение *сим миром* и упование исключительно на *иное царство*, отказ от конструктивной деятельности и веру в спасение на пассивных путях, эсхатологизм и вышедший из-под контроля максимализм, привязанность к крайним ситуациям (спасение через грех, снимаемый покаянием) и эгоистический аспект святости. Следует помнить, что «под знаком долженствования будущее нам открывается вернее и глубже, чем под знаком ожиданий или предчувствий… Будущее есть не только нечто взыскуемое и чае-

мое, но и нечто творимое… Призвание вдохновляет нас именно ответственностью долга. И, неожиданным образом, именно в послушании есть творческая сила, есть рождающая мощь. Своеволие же есть начало расточающее…» (Флоровский, 1981: 519).

В этой статье предстоит рассмотреть, по сути дела, только один вопрос, зато, бесспорно, исключительной важности — о высшей духовной ценности, каковой является идеал с в я т о с т и (**svęt-*)[2]. То, к а к представляли себе на Руси святость или, если говорить конкретнее и, следовательно, в персонологическом ракурсе, к о г о считали на Руси святым, — дает возможность понять ту заданную себе и душевно искомую, вожделеемую и вскармливаемую («взращиваемую») вопреки всему нравственную высоту, которая полнее и интимнее всего раскрывает суть того, ч е м было пленено (и в прямом и переносном смысле слова) сознание и чувство человека Древней Руси и ч т о легло краеугольным камнем в структуру его самосознания. Можно, пожалуй, утверждать, что именно в выработке с в о е г о понимания святости русская духовная традиция в наибольшей степени проявила свою самостоятельность и творческие возможности. Показательно, что даже в Византии, духовной наставнице русской церкви в первые века ее истории, существенным образом не понимали те основания, которые выдвигались русской стороной при попытках канонизации святых. То же в значительной степени относится и к оценке русского понимания святости в религиозном сознании Запада. Впрочем, и в литературе последнего времени, посвященной истории Руси вплоть до рубежа XVII—XVIII вв., практически нет работ, в которых эксплицитно рассматривались бы такие основоположные категории русской жизни того времени, ставшие своеобразными идеологическими знаками, как святость (и священство), царство, земство («мир»). Роль этих трех элементов и воплощающих их сил в истории Руси исключительна, а понимание их чаще всего остается на низком уровне, в лучшем случае приблизительно, и почти всегда исходит из наиболее экстенсивных характеристик, заимствуемых к тому же нередко из более поздней эпохи. Необходима целая серия исследований, которые позволили бы исторически точно определить суть этих категорий, особенности их функционирования и результаты взаимодействия соответствующих сил. Пока этого не сделано, трудно понять многие важные явления русской истории XVI—XVII вв. (не говоря уж о древней Руси), как, например, те сложные взаимоотношения между священством и царством (ср. излюбленный тезис патриарха Никона: «Священство всюду пречестнейше есть царства» — и противоположный взгляд, вскоре ставший практически официальным), между царством и земством. Spiritus movens каждой из участвующих в этом взаимодействии сил неизбежно ускользает от внимания исследователей, как только они пытаются свести эти категории к исключительно формальной

сфере или изучать их только в прагматическом плане. При всей неясности ряда важных аспектов темы взаимоотношения указанных трех сфер некоторые существенные положения, о которых необходимо помнить в дальнейшем, кажутся несомненными. Среди них особо следует выделить: 1) связь святости, царства и земства с трехфункциональной схемой, исследованной Дюмезилем; 2) доминирующее положение святости в этой схеме; 3) невозможность ограничения «священного» только святостью sensu stricto, присутствие его и в царстве и в земстве[3]; 4) «священный» характер всего этого трехчленного космоса русской жизни — святости, царства, земства.

* * *

В свете сказанного выше об отношении языка и культуры естественно начать исследование категории с в я т о с т и с определения ее языковых предпосылок[4]. Выявлению специфики древнерусской (собственно славянской) ситуации — как в том, что было унаследовано из более древних индоевропейских источников, так и в том, что было развито самостоятельно, — благоприятствуют т р и важных обстоятельства, каждое из которых создает «свой» фон, позволяющий рельефней выделить при сравнении с ним славянский вариант развития элемента **svęt-*. П е р в о е из этих обстоятельств заключается в наличии целого ряда индоевропейских языковых традиций, в которых сохраняются элементы, родственные слав. **svęt-* и, следовательно, восходящие к единому источнику — и.-евр. **k̑u̯en-(to-)*. В ареальном отношении эти традиции (языковые группы) образуют длинную полосу, пересекающую значительнейшую часть Евразии по диагонали с северо-запада на юго-восток (германские, балтийские, славянские, иранские, индийские, тохарский языки)[5]. При этом наиболее показательными являются с р е д и н н ы е звенья этой цепи — балтийские, славянские, иранские языки. Собственно говоря, только в них рефлексы и.-евр. **k̑u̯en-(to-)* институализировались как клишированное обозначение с в я т о г о, с в я щ е н н о г о; периферийные звенья цепи, сохраняющие подчас очень важные архаизмы в развитии этого индоевропейского элемента, тем не менее не выработали в нем значения, отсылающего непосредственно к святости. В т о р о е обстоятельство состоит в том, что в первых переводных христианских текстах славянской культурной традиции именно элементом **svęt-* регулярно передавались обозначения идеи святости в языках, на которых были написаны тексты, послужившие источником первых славянских переводов, а именно греч. ἱερός и ἅγιος, лат. *sacer* и *sanctus* (иногда **svęt-* соответствует другим греческим и латинским словам, по необходимости, однако, включающим в свой состав корни указанных слов). Последовательность в отказе от заимствования греческих или латин-

ских слов для обозначения идеи святости предполагает высокую степень языковой и культурно-религиозной сознательности и должна расцениваться как диагностически очень важная особенность славянского выбора в обозначении этой идеи. Третье обстоятельство, выделяющее славянские (и балтийские) языки среди большинства других, связано с отсутствием в них двух терминов для обозначения разных аспектов святости (возможно, более точно было бы говорить о неизвестности в славянских и балтийских культурно-языковых традициях подобного двойного обозначения или, по меньшей мере, о смазанности, почти полной завуалированности его), в то время как другие языки (и соответственно — культуры) различают святое-положительное как связанное с присутствием в нем божественного начала и святое-отрицательное, связанное с запретом для человека входить с ним в контакт (Benveniste, 1973: 445—469); ср. греч. ἱερός : ἅγιος, лат. *sacer* : *sanctus*, гот. *hails* : *weihs*, авест. *spənta-* : *yaoždāta-*.

Эти уточнения, касающиеся слав. **svęt-* и выделяющие его на языковом и культурном фоне других традиций, существенно конкретизируются при определении места **svęt-* в общей схеме развития и.-евр. **k̑u̯en-to-*. Но при этом исследователю слав. **svęt-* приходится считаться с тем, что для выражения нового для славян христианского понятия святости использовалось слово, которое уже в предыдущую, языческую эпоху выступало как сакрально отмеченный элемент словаря (*свят-* < **svęt-* < **svent-* < **k̑u̯en-to-*), и что сохранявшаяся на Руси в XI—XII вв. (и, конечно, в значительной степени и позже) ситуация двоеверия создавала условия для взаимодействия понятия святости, унаследованного из архаичной мифопоэтической традиции, с соответствующим понятием христианских текстов — при том что оба эти понятия заметно расходились между собой и — более того — были, несомненно, объектами попыток противопоставления их друг другу (христианская идея святости как отказ от языческого представления о святости, как преодоление его, как нечто принципиально новое).

Наиболее вероятное исходное значение элемента **svęt-*, с помощью которого передавалась идея святости, определяется благодаря соответствиям этому элементу в тех родственных языках, где представлена целая группа слов, объединенная общим корнем. При этом важным оказывается наличие глагола, соответствующего рефлексу и.-евр. **k̑u̯en-to-*, но независимого от него (слав. **svętiti* — вторичный глагол, производный от **svętъ*), а также выявление разных ступеней чередования в продолжениях и.-евр. **k̑u̯en-*. В обоих этих отношениях преимущественное значение имеют индоиранские факты. Среди древнеиндийских данных особое внимание должно быть привлечено к форме *śvāntá-*, дважды отмеченной в «Ригведе» и входящей в довольно обширную семью слов, производных от глагола *śū-* (*śvā-*) ʽвспухать,

набухать, возрастать', *śváyati*. Praes. (в связи с разными вариантами звукового вида корня ср. *śuśāva*, *śūśuvus*. Perf., *śūyat*, *aśvat*. Aor., *śvayiṣyati*. Fut., а также *śūná-*, *śośu-*, *śvāyāya-* и др.) — *śávas* 'сила, мощь', *śáva-*, *śāva-* 'молодое животное' (растущее), *śávīra-* 'сильный', *śū́ra-* 'герой', *śuná-* 'рост, возрастание, расцвет, цветение'; 'счастье, благо' и т. п. (см. Grassmann, 1955, s. vv.; Whitney, 1885: 175—176; Bailey, 1967: 138; KEWAi., s. vv.; и др.). Соотношение *śváyati* : *śvāntá-* и учет других слов того же корня не только снимают старое предположение Грассмана о значении вед. *śvāntá-* — 'hülfreich', 'befreundet' — и связи этого слова с корнем **śvam-* = **śam-* 'успокаивать', но и не позволяют согласиться с замечанием Майрхофера об этом слове («nicht sicher bestimmt». KEWAi. Bd. 4: 404). Из ряда аргументов в пользу происхождения *śvāntá-* из и.-евр. **k'u̯en-to-* и его связи со слав. **svęt-* достаточно привести один. На основании фрагмента *abhí ś v ā n t á m mṛśate nāndyè mudè*. RV I, 145, 4 'она [scil. жертвенная ложка] н а б у х а ю щ е г о [scil. — огонь] ласкает для удовольствия, для радости' [6] реконструируется сочетание *śvāntá-* & **agní-* 'набухающий, увеличивающийся, возрастающий огонь' (пример взят из гимна, посвященного Агни; рост, возрастание, распространение Агни-огня, набирание им силы и мощи — постоянные мотивы, связанные с этим божеством; ср. RV I, 1, 8; II, 2, 4; 4, 4; III, 1, 8; 7, 6; IV, 3, 6; 5, 1; 7, 11; V, 3, 10, 12; 27, 2; 44, 5; VI, 9, 4; VIII, 60, 12 или II, 4, 7; 10, 4; III, 18, 2; 1, 7; 54, 1; IV, 7, 10; V, 8, 7; 28, 3; VI, 12, 3 и т. п.). Это реконструируемое сочетание *śvāntá-* & **agní-* в точности соответствует подобному фразеологическому сочетанию, обозначающему особым образом полученный сакральный огонь в славянской и балтийской традиции; ср. рус. *святóй огóнь* (< **śvęt-* & **ognь*), лит. *šveñtas ugnìs*, прус. (ятвяжск.) *schwante panicke*, Voc. и т. п.. где *святой*, *šveñtas*, *schwante* для определенного периода должны, видимо, трактоваться по аналогии с вед. *śvāntá-* [ср. также с.-хорв. *света* (*жива*) *ватра* при скифск. Ψενδαρτάκη = осет. *fsoend-art* '(место) священного огня' и т. п.]. Второй пример употребления *śvāntá-*, может быть, менее эффектен, но, по существу, не менее показателен, чем первый, хотя и содержит ряд неясностей. Речь идет о стихе из RV X, 61, 21, находящемся в гимне всем богам и относящемся как раз к А г н и, который появляется в этом гимне и несколько раньше (*bhárgo ha nā́motā… agnír ha nā́motá jātávedāḥ…* 14 'имя его — блеск… Агни — имя его и Джатаведас…'): *ádhā gā́va úpamātiṃk anā́yā ánu ś v ā n t á s y a kásya cit pareyuḥ | śrudhí tvam sudraviṇo nas tvám yāḷ āśvaghnásya vāvṛdhe sūnṛ́tābhiḥ* 'Тогда ушли коровы девицы по просьбе некоего п р о ц в е т а ю щ е г о. | Слушай ты нас, о обладатель прекрасных богатств. Принеси ты жертвы. Я у с и л и л с я от милости Ашвагхны'. Наличие и стихах, связанных с Агни, мотива процветания, т. е. возрастания в богатстве, силе, и почти синонимичного ему мотива роста-усиления, при том что первый мотив кодируется тем же элементом *śvāntá-*, очень

показательно. Но, вероятно, еще важнее, что *śvāntá-* в этом случае (в отличие от I, 145, 4) относится уже к обозначению некоего персонажа, который характеризуется принадлежностью к определенному в ы с о к о м у и п о л о ж и т е л ь н о м у статусу (ср. *святóй*). Следует подчеркнуть, что эта характеристика согласуется с семантикой исходного глагола, но остается недостаточно определенной в плане отнесения ее к физической или духовной сфере.

Данные и р а н с к и х языков (в отличие от ведийских, которые в ряде отношений находятся на грани реконструкции) [7] несравненно многочисленнее и разнообразнее и в целом ряде случаев позволяют прояснить или дополнить славянскую ситуацию с **svęt-*. Вместе с тем иранские рефлексы и.-евр. **k̑u̯en-to-* (в противоположность исключительно единой и целостной картине в балтийских и славянских языках) распределены очень неравномерно. И эта неравномерность проявляется в том, как представлены отражения этого слова по отдельным иранским языкам в пространстве (в разных частях иранского ареала), во времени (в истории иранских языков, в разные его периоды). То же можно сказать о различиях между соответствующими иранскими словами в значении. Обращает на себя внимание, что достаточное количество фактов, относящихся к продолжениям и.-евр. **k̑u̯en-to-* в иранских языках, отмечено только в авестийском и хотан-сакском языках; что только в авестийском (и отчасти в хотан-сакском) соответствующее слово надежно фиксирует значение ʽсвятойʼ; что это слово ограничено (за минимальными исключениями) восточноиранскими языками (и соответственно восточноиранским ареалом); что оно встречается почти исключительно в старых текстах (древне- и среднеиранских) и практически отсутствует в современных иранских языках.

Наиболее ценны данные, содержащиеся в тексте «Авесты». Они отражают разные морфонологические, морфологические, словообразовательные и категориальные (классы слов) возможности отражений и.-евр. **k̑u̯en-to-*. Ср. прежде всего *spənta-* ʽсвятойʼ, *spə̄ništa-*, *spəntō.təma-*. Superl., *spanah-* ʽсвятостьʼ, *spanahvant-* ʽсвятойʼ, *spanyah-*, *spainyah-*. Compar.; ср. также сложные Adj. типа *spəntō.mainyav-*, *spəntō.xratav-*, *spəntō.dāta-*, *spəntō.frasan-* и др. Наконец, к этой же семье слов надо отнести и глагол *spā*(*y*)- ʽнабухать, увеличиватьсяʼ и т. п. (ср. вед. *śváyati*) с производными от него словами типа *spayaθra-* ʽцветение, расцветʼ, ʽуспех, счастьеʼ. Отделение этого глагола от *spənta-*, едва ли корректное и для языка Авесты (см. теперь Humbach, 1959, II: 64), тем более несостоятельно в историческом плане (ср. выше о сходной ведийской ситуации) и обязано своим происхождением инерции (ср. Pokorny, I: 593, 630), заставляющей проходить мимо морфонологических тонкостей и данных семантики и фразеологии. Очень показательна картина употребления авест. *spənta-* в текстах. Это прилагательное, широко представленное и в гатах, и в младоавестийских частях, относится равным образом и к богам (Аху-

ра, Мазда, Армати; ср. также *aməša-*, *mainyav-*, и др.), и к людям. Ср., с одной стороны, *yąm čištīm ašā mantā spəntō mazdā̊ ahurō*. Y. 51, 16; 29, 7; 48, 3 (ср. еще Y. 43, 5; 4; 46, 9 и др.); *frō spəntā ārmaitē ašā daenā̊ fradaxšaya*. Y. 33, 13; *spəntąm ārmaitīm vaŋuhīm vərənē*. Y. 12, 2; *ašəm at̰ vahištəm… hyat̰ spəntəm aməšəm*. Y. 37, 4 (ср. 39, 3); *spəntā mainyū vahištāčā manaŋhā… šyaoθanāčā vačaŋhāčā*. Y. 47, 1 (ср. 47, 6; 5, 43, 6; 44, 7; 45, 6 и др.) и т. п. и, с другой стороны, *yə̄ nā̊ ərəzūš savaŋhō paθō sīšōit̰… arədrō θwāvąs hūzə̄ntušə spəntō mazdā*. Y. 43, 4; *hvō zī ašā spəntō irixtəm… hārō mainyū ahūm. biš urvaθō*. Y. 44, 2 (ср. 48, 7 и др.); характерно употребление элемента *spənta-* в собственных именах людей — *spənto. xratav-* (Yt. 13, 115), собств. — ʻобладающий святым разумом (волей)ʼ, *spəntōδāta-* (Yt. 13, 103) ʻсозданный святымʼ и т. п. (Bartholomae, 1904, 1618—1622; ср. 1612). Возможно отнесение слова *spənta-* и к богам и к людям и, более того, включение этого элемента в состав имен собственных (помимо только что названных имен людей; ср. *Spəntā Ārmaitī*, *Spəntō Mainyuš*). В этом отношении иранская ситуация очень напоминает славянскую (ср., с одной стороны, **svęt-* & **bog-* [ср. **svętъjь Bože* в обращениях] — **svęt-* & **čьlověk-*, а с другой — **Svętovitъ* [бог] — **Svętoslavъ* [человек]). Особенно показательно, что божества, составляющие целый класс, могут обозначаться как «святые» (*spənta-*) — *Aməšā̊ Spəntā̊*, букв, ʻбессмертные святыеʼ, группа из шести (или семи) божеств, выступающих как единство (Geiger, 1916; Colpe, 1973; ср. Амшаспанд в среднеперсидский период). Подобная связь бессмертия и святости и само понимание святости как формы бессмертия также близки русской духовной традиции, где эта тема получила отражение уже в ранних текстах. И еще одну важную особенность, связанную с элементом *spənta-*, фиксируют тексты, составляющие Авесту. Речь идет о круге слов, определяемых этим эпитетом. В связи с параллелями из других индоевропейских языков, в частности славянских, уместно подчеркнуть два типа сочетаний, в которые входит *spənta-*. Первый тип определяется обозначением «святого огня» — *spənta-* & *āt*(*a*)*r-*/ *āθr-* (ср. *ātrəm spə̄ništəm yazamaide*. Y. 17, 11 ʻмы почитаем святейший огоньʼ, имеется в виду один из пяти видов огня); ср. выше точные параллели в виде осет. *fsœnd-art* (возможно, скифск. Ψενδαρτάκη), с.-хорв. *света ватра* (может быть, алб. *shën-vatër* ʻсвятой очагʼ, где *vatër* из иранск. *ātr-*), не говоря о менее полных совпадениях в этой формуле. Второй тип сочетаний предполагает связь *spənta-* со словами, относящимися к обозначению разных форм психо-ментальной деятельности и ее результатов. Особенно показательны сочетания со словами, восходящими — прямо или опосредствованно — к и.-евр. **men-* (**k̑u̯en-to-* & **men-*); ср. авест. *spənta-* & *mainyav-* — сочетание, лежащее в основе имени одного из «бессмертных святых», персонифицированного Святого Духа Спента Майнью, творческой

ипостаси Ахурамазды. Но этот же элемент *man-/main-* (< **men-*) сочетается с эпитетом *spənta-* и в осложненном виде. Ср. *spənta-* & (/*ahura-*/ *mazdāh-* < **man*/*d*/-*dhā-*) и *spənta-* & (*ār-mati-* < **mn̥-ti-*, к *man-* < **men-*, ср. *arəm.matay-*. Pursišnīhā 25, о правой мысли) как обозначения двух других важных персонажей иранского пантеона (о последнем из них см. также ниже). Подобный же блок (*spənta-* & *man-*) скрывается и в сочетании эпитета *spənta-* с обозначением слова — *mąθra-*(др.-инд. *mántra-*), часто святого, магического, колдовского, заклинательного; ср. *mąθrāi spəntāi* (см. Bartholomae, 1904: 1620)[8]. Характерно и другое сочетание составных частей, но уже без элемента *man-*: *spənta-* & *gāθā-* 'святая (священная) песнь, гата'; ср.: *gāθābyō spəntābyō ratuxšaθrābyō ašaonibyō*. Y. 55, 1. Наконец, к этой же сфере относится и сочетание *spənta-* & *frasā-* (*fərāsā*), реконструируемое на основе Adj. *spəntō.-frasan-*, о задающем 'святые вопросы', ведущем 'святую беседу' (ср.: *gairīm avi spəntō. frasnå varəšəm avi spənto. frasnå*. Y. 22, 19, об Ахурамазде и Заратуштре, ведущих святую беседу). Наборы авестийских сочетаний с эпитетом *spənta-*, несомненно, расширяют возможности реконструкции подобных формул применительно к индоевропейскому состоянию и к отдельным более поздним языковым традициям. Наибольшее значение в этом отношении имеет авест. *spənta-* & *mainyav-* (*man-*), которое бросает свет на слав. **Svętomyslъ*, основанное на сочетании **svęta*(*ja*) & **myslь*, — при том что уже ранее (Топоров, 1963: 5—13) предлагалось видеть в слав. **myslь* отражение и.-евр. **men-*/**mon-*/**mn-* (ср. также слав. **svęta*/*ja*/ & *pa-mętь* и т. п., не говоря уж об образе Святой Мудрости, соотнесенной позже с Софией; ср. **svęta*/*ja*/ & **mǫdrostь*). Вместе с тем иранск. *spənta-* & *mainyav-* (*man-*), как и слав. **svęt-* & *-*mętь*, частично подключаются к архаичной поэтической формуле «святой» (священной) ментальной силы, восстанавливаемой на основании сравнения вед. *iṣireṇa… mánasā* (RV VIII, 48, 7: **isarám* & **mánas*) и др.-греч. ἱερὸν μένος[9] (σ 34); см. Schmitt, 1967: 42—43, 192; и др. В других случаях авестийские данные (напр., *spənta-* & *gāθā*) очерчивают круг поисков подобных структур в славянской языковой и культурной традиции (ср. слав. **gatanьje*, **gatati* и т. п. в связи с гаданием, отгадыванием загадок, ворожбой, предсказанием и другими сакрально отмеченными действиями).

Авест. *spənta-* & *ārmati-*, отмеченное выше, в определенной сфере превратилось в устойчивый календарный термин, который засвидетельствован в целом ряде среднеиранских языков. Так называемый «зороастрийский» (или «младоавестийский») календарь, как предполагают, возник в Восточном Иране или в Средней Азии, видимо, в первой половине I тысячелетия до н. э. Отсюда он еще в ахеменидскую эпоху проник в западные части Ирана.

Правда, полный список названий дней дошел до нас в весьма позднем авестийском тексте, известном под среднеперсидским названием «Sīhrōzag»

(«Тридцатидневье», не ранее VI в. н. э.), но наличие некоторых календарных терминов в более ранних частях Авесты и присутствие в этих же частях теофорных имен, использовавшихся при создании календарной номенклатуры, позволяют с весьма большой степенью достоверности реконструировать как названия месяцев, так и названия дней «зороастрийского» календаря на авестийском языке. В этом сплошь сакрализованном и ритуализованном календаре среди названий месяцев внимание привлекает последний месяц (*māhya-*) года — *Spəntayå Ārmatōiš*, святого смирения (богини Земли), т. е. **Spantayāh Ārmataiš*, форма, реконструируемая практически и для древнеиранского в целом (названия месяцев и дней, как правило, даются в Gen.; ср. авест. *måŋhō spəntayå ārmatōiš*). То же самое название носил и пятый день месяца (первый день месяца был посвящен Ахурамазде — *Ahurahe Mazdå* < **Ahurahya Mazdāh*). В среднеперсидском варианте «зороастрийского» календаря соответствующие месяц и день называются *Spandarmad* (ср. пехлеви *spand*(*ā*)*rmat-zamīk* ʽспандармат-земля’, откуда образ з е м л и как с в я т о й Армати, позволяющий восстановить особый мотив святости земли, святой земли; ср. авест. *spənta ārmatiš* (Y. 18, 64) как обозначение земли). Аналогичные образования известны и в восточноиранских языках среднеиранской эпохи, ср. согд.-маних. *z'yy spnd'rmt* ʽземля-спандармат’, хорезм. *spnd'rm*(*y*)*d* ʽземля, мир’, хот.-сакск. *ysamaśśandā* ʽземля’ (букв. ʽсвятая земля’) или просто *śśandā* ʽземля, мир’ (букв. ʽсвятая’). Сведения о других среднеиранских календарях или неполны (ср. парфянский «зороастрийский» календарь, для которого как раз неизвестны названия 12-го месяца и пятого дня) или находятся в противоречии с описанной ситуацией других традиций (ср. название 12-го месяца в согдийском словаре — *'γšwmyč*). Впрочем, в согдийском хорошо известно название пятого дня — *'sp'ntrmt rwc* (*rwč*) (где *'sp'ntrmt* отражает форму, сопоставимую с авест. *Spəntayå Ārmatoiš*), ср.: *…rty γwrtw… 'δw kpč* ZY *'δry kpč'kk* Г'MRH *myδ 's p' n t r m t r w č…* ʽ…и израсходованы две меры и три мерки вина [в] день 'sp'ntrmt rwč’ (документ на дереве [палке] 45. Б 2, строка 2; см. Фрейман, 1962: 77); *δ'βr* ZKn *'s p' n t' r m t rwč | čtβ'r pwst*. A 4 R (8) ʽДал ему [в день] 'sp'ntrmt rwč четыре шкуры’ (Боголюбов, Смирнова, 1963: 60, 115; ср. Б2 (3); В 5 (2—3); В 11 R); *myδ 'sp'ntrmt rwč* ʽдень спандармат-rōч’ (В 8 R 5; см. Лившиц, 1962: 47, 194) и др.[10] Зато хорезмийские данные подтверждают номенклатуру «зороастрийского» месячного календаря. В хорезмийских глоссах «Хронологии» Бируни в связи с 12-м месяцем этого календаря сказано: XII. *'sbnd'rmǰy fw xšwm* (по изданию: Sachau, 1878: 47; в Стамбульской рукописи единственное разночтение — *x̱šwm*). В самое последнее время восстановлен текст этой хорезмийской глоссы (*'spnd'rmǰy fw xšwm*) и предложен перевод — ‘Исфанд (= февраль-март), в нем Хшом (конец годичного солнечного цикла)’, см. Боголюбов, 1985: 33. В «Памятниках минувших поколений»

(Бируни, 1957) название *'sbnd'rmǰy* относится и к пятому дню месяца (в других источниках в этом отнесении оно неизвестно). В надписях на оссуариях Ток-калы название пятого дня также не засвидетельствовано, зато 12-й месяц обозначается как *'xšwm*. Несмотря на лакуны в разных иранских версиях «зороастрийского» календаря [11], именно он сохраняет исключительную по своему значению языковую и мифологическую информацию, которая может получить и еще более глубокое истолкование при учете ряда дополнительных сведений (Армати выступает как жена Ахурамазды; ср. Yt. XVII; она же мать Аши и т. п.). Две особенности должны быть выделены прежде всего: з е м л я, как и ее персонифицированное воплощение, с в я т а я; з е м л я, как и муж Армати-Земли, характеризуется признаком, кодируемым элементом *man-* (< и.-евр. **men-*), и, следовательно, она «м у д р а я». При этом «мудрость» в данном случае должна пониматься не просто как обозначение ментально-психической характеристики, но как единая подвижная и легко возбуждающаяся субстанция, равно ответственная за умственную и сексуальную активность [12]. В этом смысле Ахурамазда — носитель «верхней» мудрости (разума), а Армати-Земля — «нижней», связанной с плодоносящими функциями. Вместе с тем в этом контексте получает объяснение не только то, что Земля — с в я т а я, но и то, что она — м а т ь и м у д р а я (все эти характеристики Земли, выводимые из иранского материала, оказываются существенными и для понимания Земли на Руси) [13].

Мотив Земли как святой находит очень выразительное решение в (х о т а н-) с а к с к о м языке. Тексты фиксируют два названия для земли, употребляемые в общем равноправно, *ysamaśśandaā-* и *śśandaā-* (графические варианты здесь не приводятся). Слово *śśandaā-* восходит к др.-иранск. **śu̯antā* ʽсвятая' (из и.-евр. **k'u̯en-to-*), ср. авест. *spənta-*, и служит обозначением земли по принципу святости (несомненно, что исконное значение слова еще осознавалось носителями сакского языка). Более полное обозначение земли *ysamaśśandaā-* содержит тот же элемент (ʽсвятая'), которому предшествует *ysam-* (= *zam-*), служившее исконным обозначением земли (ср. авест. *zam-*, пехлеви *zamīk* и т. п. при слав. **zemia*, лит. *žẽmė* и др.), и соответствует в целом авест. *zam-* & *spənta* ʽсвятая (священная) земля'. Наличие (сосуществование) в одних и тех же текстах, нередко в ближайшем соседстве, двух обозначений земли дает все основания думать, что они относились друг к другу как полное и краткое названия (ср. такие аналогии, как русск. *на Святой неделе* и просто *на Святой* и т. п.). И *ysamaśśandaā-*, и *śśandaā-* обозначают прежде всего землю, мир во всей их целостности и единстве. В текстах очень часто подчеркивается, что речь идет о в с е й земле, о в с е м мире, для чего вводятся местоимения *biś*(*ś*)*a-* ʽвесь, всякий' или *harbiś*(*ś*)*a- с* тем же значением. Ср. в «Книге Замбасты»: *b i ś ś a ś ś a n d ā rraṣṭa hamaṃgga hā*… ʽвся земля

была прямой, ровной…' (5, 102); *…b i ś ś a ś ś a n d ā haṃba — ḍa ṣā hvaṃ'dyau āya* (14—69) 'эта вся земля была бы заполнена людьми'; *śśandā biśśa* (19, 78), *biśye śśandiye* (24, 427); *śśandā… biśśa* (3, 46); *tä b i ś ś u butte sarrañi ba — lysä b i ś y e y s a m a ś ś a n d a i ttrāṇi | dätena bvemäte. jsa puñyau j*[*sa*] *māñandī haṃdarä niśti b i ś y e y s a m a ś ś a n d a i satvä…* (2, 3—4) 'Знающий все Будда, крепость всего мира, знает все. Нет другого существа во всем мире, подобного ему по виду, знанию, достоинствам' (ср.: *b i ś y e y s a m a ś ś a n d a i niśtä…* 2, 181 в сходном контексте); *crrāmu b i ś ś ä — hastamä sarä b i ś ś ä y e y s a m a ś ś a n d a i bhāvä…* (16, 7) 'Как лучшая суть всего, субстанция всего мира…'; *b i ś y e y s a m a ś ś a n d a i vaysña māñandä te handarä* [*n*]*äśtä* (22, 257) 'Во всем мире нет теперь другого подобного тебе'; *b i ś ś y e y s a m a ś ś a n d a i satvä khvī yä pratäbibau yīndi* (23, 39) 'Во всем мире нет другого подобного ему'; *harbiśśu ysamaśandau* (2, 157) 'на всей земле'; *y s a m a ś ś a n d a i harbäśśä pīttä* (16, 4) 'весь мир падет'; *ysamaśśandai harbiśśa* (22, 122): *ysamaśśandei harbiśśä* (22, 188; 24, 5; 24, 185); *ysamaśśąndau harbiśśu* (24, 187); *ysamaśśandāi harbiśśu* (24, 454); *ysamaśśandāu… harbiśśu* (24, 475) и др.; в «Сказании о Бхадре»: *cuburo mara āmate thāna h a r b i ś ś u y s a m a ś a n d a u vira* (II, 157) 'Сколь много здесь жилищ (и) обителей на всей земле' и др. [14] Мотив в с е й земли, в с е г о мира нередко подчеркивается тем, что они заполнены народом, людьми, жителями, которые при этом называются словом, образованным от названия земли («земляне»), — *ysamaśa*(*ṃ*)*daa-* 'обитатель земли, мира, человеческое существо'. Ср.: *y s a m a ś a d a i pveṇä pirorākye awrga* (Jātakastava 7 r 4) 'Честь тому, кто отогнал страх у народа!' (ср. также 17 v 4, 25 v 1, 26 r 1, 31 r 4). Такое обозначение людей (народа) как жителей с в я т о й з е м л и соотносит и их с тем, что свято, делает и их самих носителями святости, присущей земле и через нее — населяющим ее людям. Сакск. *biśśa* 'весь' восходит к **u̯iśu̯a-* (ср. др.-инд. *viśva-*, др.-иранск. **vispa-*, авест. *vīspa* и т. п.), а *harbiśśa* — к **saru̯a-u̯iśu̯a-* (ср. др.-инд. *sarva-* и *viśva-*, др.-иранск. **har*/*va*/*-vispa*) [15]. Тем самым сочетание *biśśa* (*harbissa*) *śśandā*, *biśśa* (*harbiśśa*) *ysamaśśandaā* 'весь мир, вся земля' (букв. 'вся святая [земля]') соответствует клишированному славянскому обозначению мира (большого — космоса и малого — общины) **vьsь mirъ* [16], встречающемуся уже в ранних славянских текстах; ср., напр., в древнечешской литургической песни **sъpase vьsego mira, sъpasi ny…* в соответствии с латинской формулой *Salvator m u n d i*, *salva nos…* (из «Adoramus te Christe»), в церковнославянских и древнерусских текстах, где сочетание *вьсь миръ* выступает стандартным обозначением вселенной [ср. *отъ съложениꙗ в ь с е г о м и р а*. Остром. Ев. Мф. 25, 34; *отъ начала в ь с е г о м и р а доселѣ*. Там же. Мф. 24, 21; *въ в ь с е м и р ѣ*. Там же. Ио. 17, 13; *грѧдыи въ весь миръ*. Четвероев. 1144 г., 207; *Азъ свѣтъ въ в с ь м и р ъ придохъ*. Там же, 211 и т. п. (см. Срезневский II: 147—149 и др.)].

Показательно сложение на основе подобных сочетаний цельноединых обозначений мира, как, напр., польск. *wszechświat* и т. п. Параллелью к употреблению сакск. *biśśa ysamaśśandaā-* в значении ʻвесь народ, все людиʼ (так сказать, ʻнаселение всего мираʼ) являются славянские обозначения народа, всех людей, всех членов общины тем же сочетанием **vьsь mirъ*, которое обозначает и вселенную; ср.: *Видѣвъ Х҃са закалаема въ жьртву къ о҃цу за вьсь миръ*. Изб. Святосл. 1076 г., 260; *И … съединишася русстии князи вси за единъ, и бысть радость велика всему миру*. Симеон. лет., 143 и др. Совмещение в сочетании **vьsь mirъ* двух значений (мир и его население) вполне отвечает духу ходячей формулы *Мир — велик человек* (ср. идею единства того и другого в мифопоэтических мотивах типа ведийского Пуруши) [17].

В (хотан-)сакских текстах земля, понимаемая как святая, нередко сопровождается соответствующими описаниями (при этом, правда, следует помнить о переводном характере подавляющего большинства этих текстов). Так, земля оказывается терпеливой (*kyerä śśandā storu kṣamova cvī ya vätä asä* [*du yīndä*]. Zambasta, 16, 23 ʻОднако земля крайне терпелива, когда кто-либо делает ей злоʼ), мягкой и гладкой (*snäda käḍe śśandā nauna*. Ibid. 22, 121), лишенной зла (*tterä kṣamovī brya balysa samu kho śśandā ne ju oysa* «Сказание о Бхадре» II, 177 ʻТы так снисходителен, любимый Будда, как земля [ты] без злаʼ) и т. п. Не случайно, что именно Будда более всех других подобен земле, и корень этого подобия — святость. Не касаясь других деталей, связанных с сакск. *śśandaā-* и *ysamaśśandaā-* [в частности, появления у этих слов в отдельных контекстах специфических значений — ʻместо, земля-поверхность, континентʼ (ср. Zambasta 22, 158, 203) и др.], можно с уверенностью сказать, что в сакской традиции сохранен в этих двух лексемах реликт архаичных представлений о святости и ее главном воплощении, и эти представления находят поддержку и в славянском материале [18].

Данные других иранских языков о рефлексах и.-евр. **k'u̯en-to-* количественно очень невелики и, главное, не всегда надежны. Тем не менее следует помнить о возможности сохранения в скифском элемента *spanta-* ʻсвященный, святойʼ, который через серию превращений (*sfand* → *fsand*) мог уцелеть в названии священного места в Скифии, упоминаемом Стефаном Византийским, — Ψευδαρτάκη, если согласиться с конъектурой (весьма правдоподобной) — *Ψενδαρτάκη (Marquart, 1905, II: 88), т. е. ʻ(место) священного огняʼ, ср. ст.-осет. **fsand-ārt* ʻсвященный огоньʼ (**fsænd-art*). Это сочетание, возможно, отражено в названии осетинского божества *Ævzændæg*, культ которого отмечен в сел. Кора Куртатинского ущелья (праздник этого божества справляется в понедельник после Джоргуба); см. Абаев, 1958: 210; см. также: Абаев, 1949: 158; 1979: 303—304 и др. [19], а само имя допустимо возводить к иранск. **spantaka-*. Но существуют, видимо, и некоторые другие факты, по-

зволяющие расширить осетинские представления о святости и набор выражений, содержавших элемент *fsænd (*fsand). Речь идет о слове wac (уац) ʽслово, весть, известие, сообщение’ и т. п. (ср. хорз уац ʽдобрая весть, благая весть’ при греч. εὐαγγέλιον), которое, употребляясь перед именами христианских святых, фактически становится эпитетом со значением ʽс в я т о й’; ср. Wac-Gergi ʽсвятой Георгий’, Wac-Illa ʽсв. Илья’ (допускают, что в начале Зеленчукской надписи — Iς Xς | Οατς (?) [или Οα…ς (?)] Νικολαος — за не вполне ясным Οατς или Οα…ς может скрываться wac ʽсвятой’; впрочем, не исключено, что здесь нужно видеть греч. ὁ ἅγιος), также имя нартовской героини Aci-roxs (< *Waciroxs, букв. ʽсвет Слова’), нартовское название чудесной чаши Aciamongæ (< *Waci-amongæ, букв. ʽуказательница Слова’).

То, что слово в своем высшем значении (Слово) понималось как святое (подобно Логосу в определенном религиозно-философском контексте) и с известного времени стало клишированным способом передачи персонифицированной святости (воплощенное Слово)[20], предполагает, кажется, в виде источника сочетание типа осет. *fsænd & *wac ʽс в я т о е слово’, в результате компрессии которого возникло wac ʽсвятое слово’, а затем и wac ʽсвятой’ (ср. слав. *svęto/je-/ slovo). Как известно, осет. wac родственно авест. vāk, vačah-, др.-инд. vāk- (vāc), vácas и т. п. Но в данном случае важнее, чем эта известная связь, то, что уже в ведийской традиции складывалась концепция божественного Слова, Слова-демиурга, персонифицированного Слова (ср. богиню Вач) и, следовательно, создавались предпосылки для понимания Слова как освященного божественным началом, святого[21]. Вместе с тем не менее существенно употребление этого корня в индоиранском ономастиконе (ср. вед. Vacaspati ʽГосподин Слова’ в применении к Богу-демиургу), в частности в той традиции, к которой как раз восходит осетинский, — в скифской. В скифском именослове отмечен целый ряд имен с элементом, обозначающим ʽслово’, причем большинство этих имен являются сакрально отмеченными. Ср. скифск. Οὐταφάρνης (из надписи, найденной в Прикубанье), о божестве, в соответствии с *vāča-farna-; ʼΑταμάζας, ʼΑτταμάζας = *vāča-maza-; Οὐαχώζακος = *vahu-vāča-ka- ʽдоброслов’ [откуда — *vahu & *vāč- ʽдоброе (благое) слово’, см. выше]; Χορόαθος = *hvar-vāč-, осет. xor-wac ʽсолнца вестник’; ʼΑβρόζεος = *avra-vāča-, осет. arv-wac ʽноситель небесного Слова’; ср. также ʼΟξαρδῶζις = *xsaθra-vāč- ʽчье слово полно власти (мужества)’, осет. æxsart-wac; Καρζόαζος = *karza-vāč- ʽчье слово резко, грозно’, осет. karz-wac (Абаев, 1949: 185—186; 1979: 306—307).

Нет полной уверенности в том, как нужно исторически объяснять ряд названий з е м л и, почвы, пыли, праха, песка и т. п. в памирских языках, но привлечь к себе внимание исследователей в связи с поиском других возможных рефлексов др.-иран. *śu̯ant- (: авест. spənta- и т. п.) они, несомненно,

должны. Речь идет о таких примерах, как язгул. *šat* (Эдельман, 1971: 250), шугн. *sit* (Зарубин, 1960: 230), рушан., хуфск. *sit* (Соколова, 1959: 249), сарык. *sit* (Пахалина, 1971: 156); возможно, сюда же вахан. *ṣ̌it* ʽотмель (на реке)ʼ (= ʽпесокʼ) (Грюнберг, Стеблин-Каменский, 1976: 466); бартанг. *šōš* (ср. *šū̊š*) ʽпесокʼ (Соколова, 1960: 156) и др.[22] В связи с предысторией др.-иран. *śu̯ant-* и под. и, в частности, с проблемой семантической мотивировки этого слова, как следует из предыдущего (ср. сказанное выше о вед. *śvāntá-* : *śváyati* ʽнабухает, возрастаетʼ и т. п.), целесообразно иметь в виду авест. *spā*(*y*)- с теми же значениями (ср. *su-*, *spī-* /< **śu̯i/* : *sura-* ʽмощныйʼ, *səvišta-*. Superl., *si-spi-mna-*. Partic. med. ʽвыступающий впередʼ, *yavaē-sū-* ʽвечноцветущийʼ и т. п.), (хотан-)сакск. *hasv* ʽпухнуть, набухатьʼ (ср. *ha-su-* < **fra-su-* ʽопуханиеʼ), осет. *ræsujun*, *ræsyjyn* ʽпухнуть, распухатьʼ (см. Абаев, 1973: 380—381: **fra-su-*), ормури *ṣ̌ūs* ʽпухнутьʼ (ср. др.-инд. *śotha-* ʽопухольʼ), белудж. *sīaγ* ʽпухнутьʼ и т. п. при перс. *sūd* ʽприбыльʼ, пехлеви *sūt* ʽприбыль, пользаʼ и др. Еще об одном возможном отражении и.-евр. **k'u̯en-*(*to-*) в отдельных иранских языках см. ниже.

Бесспорно интересны данные, относящиеся к тохарскому A, поскольку они фиксируют самостоятельную версию в развитии и.-евр. **k'u̯en-to-*. Правда, переводной характер текстов снижает ценность показаний, особенно в отношении тех или иных сочетаний с тохарским рефлексом и.-евр. **k'u̯en-to-*. Но даже в этой ситуации существует некий аспект компенсации: если у исследователя не может быть уверенности, что данное сочетание действительно существовало в тохарском, а не было вызвано к жизни калькированием или иным видом передачи переводимого санкритского текста, то вместе с тем сам факт такого перевода на тохарский, который «достраивает» данный фрагмент текста до уровня, реконструируемого по другим данным, и, следовательно, «индоевропеизирует» его, должен быть признан чрезвычайно показательным. И подобные примеры отмечаются в восточнотохарских (A) текстах не раз. Рефлексом и.-евр. **k'u̯en-* в тохарском A является *kāsu* ʽблагой, хорошийʼ[23] (о чем см. Windekens, 1941, s. v.; 1976, s. v.; Poucha, 1955: 62—63 и др.). Западнотохарские факты (B) не указываются[24]. В связи с иранскими и балтославянскими параллелями особое значение имеют восточнотохарские сочетания *kāsu* & *ñom* ʽблагое (доброе) имяʼ и *kāsu* & *klyu* ʽблагая славаʼ (ср. также *kāsu* & *klyom*, где *klyom* передает санкскр. *ārya-* ʽблагородныйʼ; ср. *k ā s u k l y o m ciñcär mäska*(*tär*). 114b1 ʽдобрый благородный — любезенʼ). Ср.: *kāsu ñom klyu sätkatär* 1a1, 2b2 ʽблагое имя-слава распространяетсяʼ; [*k ä*]*s u n o m - k l y u taraṣiśśi śäk kälymentwaṃ sätkatär*. Puṇyavanta-Jātaka 1 ʽблагое имя-слава десяти энергичных распространяется во [всех] направленияхʼ (ср. там же, 16: *k ā s u ñ o m - k l y u amoktsāp kälyme kälyme sätkatär* и др.). Естественно возникают ассоциации этих сочетаний (или, точнее, двойного сочетания) с

славянскими типами — **svęto*(*je*) & **jьmę и* **svęta*(*ja*) & **slava* (ср. Nom. propr. **Svętoslavъ*), что уже дает определенные основания (особенно при учете и некоторых других фактов) для реконструкции и.-евр. **k'u̯en-to-* & **en*(*o*)*mn̥* и **k'u̯en-to-* & **k'leu̯os*. Другое показательное сочетание — *kāsu* & *pältsäk* ʻблагая мысльʼ; ср. *kāswa-pältsäk* ʻимеющий благую мысльʼ (293а2) при авест. *spənta-* & *man-* и слав. **svęt-* & **myslь*. Тох. А *säm kāsu wrasom*. 261b2 ʻэтот благой (добрый) человекʼ прямо отсылает к той ситуации, когда приписывание человеку свойства ʻбыть **k'u̯en-to-*ʼ связано с институализацией особого состояния (благости, святости)[25]. По аналогии с более известными традициями можно думать, что и в тохарском духовно-религиозном мире **k'u̯en-to-*-человеком считался тот, кому были свойственны **k'u̯en-to-*-мысль, **k'u̯en-to-*-слово и **k'u̯en-to-*-дело или, выражаясь языком другой традиции, ʻсвятая мысль, святое слово, святое делоʼ[26]. И действительно, слово *kāsu* в тохарских текстах определяет все эти члены триады мысль — слово — дело [или соответствующие действия — мыслить (думать), говорить, делать]. Ср., помимо уже приводившегося *kāswa-pältsäk* (о благой мысли), такие примеры, как: *kāsu* (*krant-*) & *rake* ʻблагое словоʼ (к *rake*, тох. В. *reki*, ср. слав. **rekti*, **rěčь*), представленное в *krant-rake-ṣi*. Adj. compos, poss. (*krant rake ṣinäṃ tsopatsäṃ jonyo*. 244b2 ʻmagno boni verbi vestigioʼ, см. Poucha, 1955: 91, 254, ср. *krant… rake*. 58b3), *kāsu weñlune*. 112a1 ʻbonum dicereʼ, *kāsu tränktsi* id. 147a5, *kāsu weñaṣt*. 446b6 ʻbene dixistiʼ и т. п. и, наконец, *kāsu-* (*krant-*) *& wram* ʻблагое делоʼ, ср.: *kāsu wram*. 246a1 ʻbona resʼ, *krant wramäm*. 58b3, *krant wramnāśśi*. 64a3, *krant wramänyo*. 248b3, ср. также *kāsu* (*krant-*) & *yām-* ʻблагое делатьʼ: *ākāl ālu kāsu yāmluneyäṣ*. 67a5 ʻdesiderium aliis bonum faciendiʼ, *kāsu yaṣ*. 102b1, *kāsu yatsi*. 227/8b1 ʻbonum facereʼ, *kāsu yalis*. 269a3, *kāsu yāmäs*, 295a5, *ñi kāsu yal*. 443a3 и т. п.[27] Но благим («святым») может быть не только человек, но и Бог (*ptāñkät*), ср.: *mkältorāṣṣ aci ākṣiññārām krañśä ptāñkte märkampal peklune ṣi pñi* 311a8. Мотив *kāsu* («благости») появляется в связи с Буддой, ср. очень характерный контекст: *ṣokyo nu kāsu*, *ṣokyo na tso*(*p*)*ats puttiśparäm*. *yśe k*[*raṃś wrasañ*], *p*[*u*]*ttiśparnäṣ mar lotkac!* (Nr. 313a1—b7, 26) ʻочень ведь благое, очень ведь великое достоинство Будды, да не отвращаются благие люди от достоинства Будды!ʼ. Не менее показательно тройное повторение, являющееся сакральной формулой типа ʻсвят, свят, свят!ʼ (или чеш. *svatosvatý* ʻсамый святойʼ, *to je svatosvatá pravda*; *svatosvatě* ʻсвято, твердоʼ и т. п.): *kāsu kāsu kāswoneyum!* (*Ṣaḍḍanta-Jātaka* № 67, 53) ʻomnibus bonis praestantis donatusʼ, практически заключающее текст (*kāswoneyum* ʻблагой, добродетельныйʼ). Семья слова *kāsu* достаточно разнообразна (*kāswe* ʻхорошоʼ, *kāswone* ʻдобродетель, доброе делоʼ и т. п., *kāswoneyum*, *kāswoneyumskune*, *kāswone-ṣi*, целый ряд сложных слов с элементом *kāsu*), и некоторые ее члены входят в текстах в

сочетания, выявляющие те или иные аспекты самого понятия благости или происхождения слова *kāsu* и производных от него в плане семантических мотивировок. В качестве иллюстрации первого случая ср. *ote täpreṃ lkālune*, *ote täpreṃ k ā s w o n e*, *ote täprem parnore!* (Maitreyasamiti-Nāṭaka № 256a2—b3, 23), где выстраивается триада вид (наружность, форма) — благость (благое дело) — блеск (сияние) [28], или *poñcäṃ arkiṣośśis kāswacä*. 307b4 ʽad totius orbis terrarum salutem' и т. п. Примером второй категории случаев, возможно, служит сложное слово *kākropu-kāswoneyum*. 214b2 ʽу кого добродетель н а в а л е н а'; ср. *krop-* (тох. B *kraup-*) ʽнаваливать, накапливать, собирать', *krop* (тох. B *kraupe*) ʽкуча, масса, навал' и т. п. в связи с идеей возрастания, увеличения в и.-евр. **k'u̯en-to-* (см. выше); показательно, что *kākropu-kāswoneyum* (Adj. типа *bahwrīhi*) употребляется применительно к Будде (*puttiśparäṃ*). Тем самым элемент *kā-kropu* как бы оживляет давно утраченную внутреннюю форму соединенного с ним слова *kāswoneyum* (< **k'u̯en-to-*), как и типологически сходные формулы о возрастании, увеличении, цветении святости, хорошо известные уже в христианской традиции.

Если восточнотохарские примеры фиксируют крайнюю точку в распространении рефлексов и.-евр. **k'u̯en-to-* на востоке, то германские данные, видимо, свидетельствуют о западных пределах локализации продолжений этой лексемы. Правда, все зависит от того, как объясняется этимология слов, подозреваемых в связи с указанным индоевропейским источником. Речь идет прежде всего о гот. *hunsl* θυσία ʽжертва', др.-англ *hūsl* ʽалтарь', в христианском употреблении ʽпричастие' (см. Keiser, 1919, I: 54) и т. п., которые обычно объясняются (и, нужно думать, совершенно правильно) в контексте и.-евр. **k'u̯en-to -* [29], хотя конкретный вариант источника этих германских форм реконструируется разными учеными по-разному — **k'u̯n̥slo-*, **k'u̯n̥-tlo-*, **ku̯n̥-t-tlo-* (обзор точек зрения см. Feist, 1939: 277; Holthausen, 1934, s. v., 1948, s. v.; Vries, 1962: 268 и др.). Не говоря о ряде старых этимологических объяснений, не выдержавших испытания временем, здесь стоит упомянуть два последних предложения. О д н о из них связывает эти слова с гот. *hansa* σπεῖρα ʽтолпа, группа, дружина'; πλῆθος ʽмножество'; др.-в.-нем. *hansa* (Tatian 200, 1; только в Acc.), ср.-н.-нем. *hanse*, *hense*. ср.-в.-нем. *hans*(*e*) (ср. Ганза, Ганзейский союз), др.-англ. *hōs* ʽсвита' (только в Instr. ср. *mæzđa hōse*. Beowulf 925) [30]. Некоторые немецкие говоры свидетельствуют о наличии важных семантических аспектов в истории соответствующего слова; ср. каринт.-швейц. *hans* ʽсбор подать, налог' и ʽвыпивка, попойка, праздник', на основании чего реконструируется основное значение — ʽтоварищество, сообщество, группа людей'. ʽGenossenschaft', «deren Merkmal wohl gemeinsam begangene Feste waren, die durch Zuschusse der Mitglieder bestritten wurden» (Vries, 1956, 1: 487). Характер такого объединения определялся совместным участием в языческом жерт-

воприношении, связанном с пролитием крови (Trier, 1942: 234). Из этого делают правдоподобное заключение о том, что герм. *hansa* первоначально обозначало ʽOpferbruderschaftʼ или ʽKultgemeinschaftʼ (ср. Güntert, 1923: 144—145; Crome, 1935: 515). Значение ʽпричастиеʼ в христианских текстах, как предполагают, имело в своей основе именно такую ситуацию языческого ритуала жертвоприношения, когда все братство вкушает ритуальную пищу. Хотя уже 60 лет назад было предложено связывать герм. *hansa* (готск. *hansa* и т. п.) с гот. *-hinþan* (ср. *fra-hinþan* и т. п. ʽхвататьʼ) и видеть в *hansa* исходное значение ʽSpeisegemeinschaftʼ (Rooth, 1926: 108), строго говоря, ничто не мешает это *hansa* связывать с гот. *hunsl* ʽжертваʼ (ср. слав. **žьrtva* : **zьrati* и др.). Эта связь естественна и с фонетической и с семантической точек зрения. И если она все-таки вызывала сомнение у некоторых специалистов, то это нужно объяснять игнорированием большого числа типологически сходных примеров, когда участвующие в жертвоприношении (в частности, жрецы) и сама жертва кодируются общим элементом; ср., напр., др.-греч. ἱερεύς ʽжрецʼ и ἱερά ʽжертва, жертвоприношениеʼ; рус. *толо́ка́*, *толоча́не* как обозначение «помочан», группы людей, участвующих в толоке, и тох. А *talke* ʽsacrificiumʼ, тох. В *telki* (ср. к д е л а н и ю, совершению жертвоприношения — *talke ypamāṃ*, *talke yāmiṣ* и т. п.), рус. *толо́ка́*, как определенный вид работ, связанный, в частности, с ритуальным пиршеством в конце их; наконец, ц.-сл., др.-рус. *свѧтитель* (*-ство*), *свѧщеньникъ* (*-ство*) и *свѧтыни* ʽsacrificiumʼ, ʽжертваʼ, при том что речь идет об отражении того же корня **k'u̯en-to-*, который, очевидно, представлен и в указанных германских словах. Согласно в т о р о м у объяснению, гот. *hunsl* связано с гот. *hunþ* ʽдобычаʼ (ʽто, что захваченоʼ), только в Acc. Sg. *fra-hinþan* ʽхватать, братьʼ, *us-hinþan* и т. п.[31], откуда *hunsl* получает трактовку как образование с суфф. *-to-* со значением ʽdas Mittel, um eine Gabe (entgegen) zu nehmenʼ (Mezger, 1960, 303—304). Однако и признание этой связи не решает окончательно вопрос об источнике анлаута в сопоставляемых словах, хотя *hunþ*, *-hinþan*, действительно, чаще возводятся к и.-евр. **ken-t-*, **ken-d-* (впрочем, согласно другой точке зрения, эти слова также восходят к и.-евр. **k'u̯en-t-*; см. Rooth, 1926: 118—119; Feist, 1939: 161). В этом случае, как и в предыдущем, сомнения в связи с и.-евр. **k'u̯en-to-* рождаются не из фонетических неясностей, но главным образом из непонимания семантического нерва такого обозначения жертвы. Тем не менее в традициях, сформировавших законченные концепции жертвоприношения (как, например, в ведийской), одним из самых распространенных и существенных предикатов жертвы является ее возрастание (рост), распространение (растягивание), набухание, т. е. действия, которые в индоевропейском как раз и кодировались корнем **k'u̯en-*[32]. Достаточно привести несколько примеров из Ригведы: *y a j ñ a-* & *v ṛ d d h* (*vardh-*) — о возрастании

жертвы или божества, которому приносится жертва (ср.: *tvám̥ no agne agníbhir bráhma yajñám̥ ca vardhaya*. X, 141, 6 ʽТы, о Агни, с [другими] Агни сделай возрастающими (усиль) жертвенную формулу и жертву’; *yajñéna vardhata jātávedasam*. II, 2, 1 ʽс помощью жертвы возрастите (усильте) Джатаведаса’; ср. VIII, 24, 18; IX, 17, 4, а также *yajña-vr̥ddha-*: *tám u stuṣa índram yo vídāno gírvāhasam̥ gīrbhī́r yajñavr̥ddham | yásya dívam áti mahnā́ pr̥thivyā́h purumāyásya ricé mahitvám̥*. VI, 21, 2 ʽЭтого самого Индру я хочу прославить песнями, (того,) кто известен, (его,) притягиваемого песнями, растущего от жертв, чье величие огромностью превосходит небо (и) землю, (у него,) обладающего многочисленными силами превращения’; *yajña-* & *tan-* — о распространении, «растягивании» жертвы (*…yajñam te tanavāvahai*. I, 170, 4; *tanvānó yajñám*. III, 3, 6; *tváyā yajñám ví tanvate*. V, 13, 4; *…yajñám̥ tanvānā́* … VII, 10, 2; *…yajñám atnata*. VIII, 13, 18; 92, 21; *tanvānā́ yajñam…* IX, 102, 7; *…yajñám̥ tanvānā́* … X, 90, 15); *śávas* (ср. *śū-*, *śváya-*) & *yajña-* (ср. VII, 57, 1) и т. п. Наконец, в ряде случаев именно славянские параллели к германским формам позволяют с очень большой долей вероятности отнести эти последние к продолжениям и.-евр. **k’u̯en-to-*. Два примера этого рода. Гот. *hunsl* с предполагаемым суффиксом *-tlo-* (и.-евр.) при обычном допущении происхождения корневой части из и.-евр. **k’u̯en-* : **k’u̯n̥-* оказывается довольно надежно поддержанным славянским типом **svętidlo* (ср. ц.-сл., др.-рус. *свѧтило* ἁγιαστήριον, ʽsanctuarium’: *Въ с҃тило да не внидеть*. Лев. XII, 4 по сп. XIV в.; *свѧтилище* и т. п.). Еще точнее параллель с др.-англ. *hūsl* ʽалтарь’. В обоих случаях речь идет о месте, где совершается жертвоприношение, причем это место понимается как своего рода средство, орудие (ср. семантику и.-евр. **-tlo-*, **-dhlo-*), благодаря которому нечто становится жертвой, приносится в жертву [ср., напр., слав. **čistidlo* (: **čistiti*) ʽчистилище, средство для чистки, орудие чистки, очистительное’; см. ЭССЯ 4, 1977: 119, при **svętidlo* : **svętiti*]. Второй пример: очевидное структурное и этимологическое сходство гот. *hunslastaþs*, θυσιαστήριον, ʽжертвенное место, алтарь’ [33], при выглядящем как калька чеш. *svatostánek* ʽдарохранительница’. Обе части этих слов оказываются соответственно связанными друг с другом и предполагают общую модель в виде и.-евр. **k’u̯en*(*t*)- & **stā-*, которая в ходе истории этих языков постоянно репродуцировалась и актуализировалась (вплоть до нем. *heilige Stätte*, *Heilstätte* и т. п.).

Лишь утвердившись в мнении о связи анализируемых германских слов с и.-евр. **k’u̯en-to-* и, следовательно, о причастности их к проблеме обозначения идеи «святости», можно говорить о германском вкладе в историю развития и.-евр. **k’u̯en-to-* и связанных с ним идей. И здесь обращают на себя внимание два круга фактов: во-первых, избрание германскими языками других путей в обозначении святости (гот. *weihs*, **aírkns*, др.-в.-нем. *heilag*, др.-

сакс. *hêlag*, др.-англ. *háleg*, *hálig*, др.-исл. *heilagr*; нем. *heilig*, англ. *holy* и др.; см. Lacy, 1979: 287—296 и др.), нежели обращение к рефлексам и.-евр. **k'u̯ento-*, и, во-вторых, терминологическая спецификация этих рефлексов в значении ʽжертваʼ в готском. Ср.: *armahairtiþa wiljau jah ni hunsl*. Mth. IX, 13 ʽмилости хочу, а не жертвыʼ (…καὶ οὐ θυσίαν); *jah ei gebeina fram imma hunsl*. Luc. II, 24. καὶ τοῦ δοῦναι θυσίαν; …*jah atgaf sik silban faur uns hunsl*… Ephes. V, 2 …καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν… θυσίαν…[34]; …*jah harjatoh hunsle salta saltada*. Mk. IX, 49; *niu þai matjandans hunsla gamainjandans hunslastada sind?* I Korinth. X, 18; …*þuggekeiþ hunsla saljan guda*. Io. XVI, 2 (только в этом последнем случае *hunsla* передает греч. λατρείαν ʽбогослужениеʼ); ср. *hunsljan* ʽσπένδεινʼ (*aþþan ik ju hunsljada*… Timoth. 2, IV, 6 ʽИбо я уже становлюсь жертвою…ʼ). Обоснованность такого обозначения жертвы в готском следует и из общих представлений о германском языческом ритуале, подчеркивающих сакральную отмеченность жертвы (ср. Hoops, 1911—1919, s. v.; Höfler, 1952: 259 и др.; Vries, 1956; Beck, 1967; Düwel, 1970: 219— 239 и др.), и из параллелей типологического характера; из последних достаточно ограничиться лишь наиболее известными — ср. лат. *sacrificium* ʽжертва, жертвоприношениеʼ (*sacrum* & *facio*, *sacrifico*, *sacrificus*, *-ulus*, *sacricola* и т. п.), *sacrum* ʽжертва, жертвоприношениеʼ, но и ʽсвященнодействие, богослужение, таинство, священный предметʼ и т. п. (ср. понятие *святой жертвы*: *Богови приносяться отъ іереи святыя жертвы*. Кир. Туровск. Сл. п. Пасх. 24 и др.)[35]; др.-греч. ἱερά ʽжертва, жертвоприношение, жертвенные дарыʼ (ἱερὰ ῥέζειν, ἔρδειν), ἱερεῖον ʽжертвенное животноеʼ, ἱερεύω ʽприносить в жертву, совершать жертвенное закланиеʼ (ср. у Гомера этот глагол в контексте βοῦν Ζενί, ταύρους θεῷ и т. п. при ἱερός ʽсвятой, священный, божественныйʼ (но и ʽмощный, чудесныйʼ и т. д.); ср. также: Buck, 1949: 1467—1469 и др. В этом кругу естественно проявляются две тенденции, связанные со словом, обозначающим жертву: с одной стороны, в контексте ритуальных операций над жертвой (совершение жертвы, принесение ее, заклание) легко осуществляются семантические сдвиги типа «жертваʼ → ʽжертвоприношениеʼ → ʽритуалʼ → ʽбожественная службаʼ, ʽбогослужениеʼ, а с другой стороны, жертва постоянно соотносится с жертвенником, алтарем, и обратно; алтарь как центр мира, отмечаемый с помощью *axis mundi* и обладающий максимумом сакральности, делает и жертву священной, передавая ей свои свойства. Метонимическое отношение жертвы и алтаря, жертвенника, на котором она находится, осуществляя свое назначение «быть жертвой», конкретно объясняет условия, в которых становится возможной передача обоих понятий одним и тем же языковым элементом. Поэтому различия в значениях между гот. *hunsl* ʽжертваʼ [ср. швед.-рунич. *hosli*, то же; см. Höfler, 1952: 259 (надпись на камне, Rök)] и др.-англ. *hūsl* ʽалтарь, причастиеʼ, ʽAbend-

mahl' (в основе — обозначение языческого ритуала вкушения во время святой трапезы), ср. *hūslian* 'das Abendmahl reichen', *hūslung* (др.-исл. *hūsl* — из др.-англ. слова; см. Vries, 1962: 268 и др.), не могут быть признаны существенными, и уж во всяком случае они не усложняют понимание исходной ситуации (ср. русск. *жертва* : *жертвенник* и т. п.). Основной вклад германских данных в связи с проблемой славянской идеи «святости» состоит в четком выдвижении на первый план идеи жертвы в словах, продолжающих и.-евр. **k'u̯en-to-*.

Балтийские продолжения и.-евр. **k'u̯en-to-* в связи с проблематикой святости у славян имеют особое значение, и подробнее о них предполагается говорить в другом месте. Здесь же достаточно ограничиться указанием на некоторые основные схождения со славянскими данными и особенно на архаичные факты, бросающие свет на предысторию слав. **svęt-*. Наиболее яркая черта балтийских и славянских продолжений и.-евр. **k'u̯en-to-*, выявляющаяся при их сравнительном рассмотрении, состоит в том, что эти данные не только очень близки друг к другу (степень их близости не идет ни в какое сравнение с другими данными), но и представляют собой столь несомненное единство, которое предполагает общий исходный пункт развития. Этот вывод тем более интересен, что как раз многие «культурные» слова балтийских и славянских языков демонстрируют то, как общее наследие по-разному используется и приспосабливается к новым условиям в расходящихся со временем культурно-религиозных и социально-политических реалиях. Из этого, в частности, можно сделать заключение о глубокой древности ситуации б.-сл. **šu̯enta-* (лит. **švent-*, слав. *svęt-*), еще удерживаемой в значительной степени балтийскими и славянскими языками, а также о характере (специфике) балтийских данных в их, так сказать, «докультурном» состоянии. Правда, сразу же следует сказать, что значительная часть общего фонда вторична и относится к сравнительно поздней эпохе принятия христианства, когда, во-первых, языковая близость балтийской и славянской традиции делала возможным конструирование большого количества параллельных образований и, во-вторых, славянские языковые и культурно-религиозные модели (славяне приняли христианство раньше, чем балты, которые в значительной степени приобщились к нему через славян) оказали очень существенное влияние на формирование словаря христианских понятий и фразеологию соответствующего типа у балтов.

Исходными понятиями и соответственно формами в этой семье слов являются прус. *swints*, лит. *šveñtas* и лтш. *svę̀ts* 'святой', при этом лтш. слово заимствовано из рус. *свят*(*ой*) (из балт. **švent-* в латышском ожидалось бы **sviet-*). Самая простая ситуация в прус., где *swints*[36] регулярно передает нем. *heilig* в текстах катехизиса (ср. *Stas Swints Cristiāniskas Druwis*… K III, 29, 18 'Это святая христианская вера…', *Swints Nosēilis*. K III, 33, 7 'Святой Дух'

и т. п.), то же относится и к *swintiskan* ʻHeiligungʼ, *swintickens* ʻHeiligeʼ, *swintint* ʻheiligenʼ. Собственно говоря, сходное положение наблюдается в религиозных текстах литовского и латышского языков с той разницей, что число примеров и их разнообразие значительно больше, чем в прусском. С точки зрения предыстории слав. **svęt-* и — шире — эволюции рефлексов и.-евр. **k’u̯en-to-* больший интерес вызывают факты дохристианской эпохи в истории балт. **švent-* или те факты христианской эпохи, которые позволяют предполагать наличие соответствующих явлений и д о введения христианства и приспособления их к новым задачам. В этом отношении особое значение имеют разные типы лексем с элементом **švent-*. Сразу следует сказать, что они довольно многочисленны и в значительной части аналогичны славянским образованиям; ср. лишь несколько примеров: лит. *šve͂ntas*, прус. *swints*, лтш. *svȩ̀ts* (: слав. **svętъ*); лит. *šventýbė*, лтш. *svètība*[37] (: слав. **svętьba*, ц.-сл., др.-рус. *свѧтьба*); лит. *šventyklà* (: слав. **svętidlo*, ц.-сл., др.-рус. *свѧтило*, польск. *święcidlnia* ʻsacrificiumʼ); лит. *šventìkas* (: слав. **svętьcь*, ц.-сл. др.-русск. *свѧтьць*); лит. *šventen*(*ýbė*), лтш. *svetenis* (?) (: слав. *svęt-jen-*, ст.-сл. *свѧщен-*); лит. *šve͂ntinis* (: слав. **svętьn-*); лит. *švéntinti*, лтш. *svètît* (: слав. **svętiti*, ст.-сл. *свѧтити*) и др.[38] Еще показательнее то обстоятельство, что в восточнобалтийских языках, наряду с отыменными (от *švent-*, *svęt-*) глаголами, известны и первообразные исходные глаголы, отсутствующие в славянском. Речь идет о лит. *šve͂sti* (*šve͂ncia*, *šve͂ntė*) ʻпраздновать, святить, посвящать, совершать богослужениеʼ, но и ʻжертвоватьʼ (!) (ср. германские примеры), *ap-*, *at-švęsti*, *pa-šve͂sti* (ср. у Ширвида: *poświęcam na kapłańſtwo — paszwińćiu kunigu*)[39], а также о лтш. *svinêt* ʻпраздноватьʼ (ср.: *svinêt kāzas* ʻсправлять свадьбуʼ, *s. svẽtkus*, *svētdienu*; *Jānīt*(*i*)*s svin svẽtu dienu*. BW 33053; *ne tā svin svẽtu dienu*, *ne ar piektu vakariņu*. BW 6844 и др.)[40]. Латышский глагол морфологически существенно отличен от лит. *šve͂sti*, но он интересен отсутствием *-t-* (балт. **šu̯ent-*) и вокализмом *-i-* (но не *e*), который может оказаться важной приметой при попытках определения более глубокого (и широкого) этимологического контекста и.-евр. **k’u̯en-to-*[41]. Существенны балтийские материалы, относящиеся к сложным словам, в первом члене которых представлен элемент *švent-*, *svint-*, *svęt-*. Многие из таких сложных слов предполагают синтагму типа Adj. *švent-* и т. п. & Subst. (иногда и Adj.). Оставляя в стороне те composita, которые были вызваны к жизни введением христианства (или, во всяком случае, утвердились основательнее всего в связи с христианской догматикой и литургией)[42], целесообразно указать те типы словосложений, которые могли существовать (если не во всей их конкретности, то, во всяком случае, именно как типы) уже в дохристианскую эпоху или даже, бесспорно, сформировались в недрах последней. Среди балтийских сложных слов с первым элементом *švent-*, *svęt-* выделяется группа сакрализованных временны́х обозна-

чений, относящихся к особо отмеченным отрезкам суток или дням недели. Ср. лит. *šventãdienis* ʻпраздник, праздничный деньʼ (ср. *šveñtė*), *šveñtvakaris* ʻканун праздникаʼ, лтш. *svètdìena* ʻпраздник, воскресеньеʼ, *svę̀trîts* ʻутро праздничного дняʼ (ср.: *es piedzimu s v ę̄ t r ī t ā , ļaudīm darbu nekavēju*. BW 1183; *lai nāk meitas s v ę̄ t r ī t ā.* BW 13250, 36; *krustību s v ę̄ t r ī t u sabrauca kūmas.* BW I, 178), *svę̀tvakars* ʻвечер перед праздником, праздничный вечерʼ (ср.: *ik svētdienas baznīcā, s v ę̄ t v a k a r u kruodziņā.* BW 14554), ʻсубботаʼ, *svę̀tnakts* ʻночь перед праздникомʼ, ср. *svētki, svētku diena* ʻпраздникʼ и т. п. Другая группа слов подобной структуры наиболее показательна с точки зрения ее архаичности, хотя нельзя, конечно, отрицать, что и эти сложные слова, сформировавшиеся в дохристианскую эпоху и обозначавшие реалии языческого мифопоэтического мира, позже в той или иной мере подключались к собственно христианской топике. Характерной чертой этих composita является сочетание **švent-,* **svęt-* с обозначениями природных объектов — вод, деревьев, гор, камней и т. п. Ср. лит. *švent(a)vietė* ʻсвятое местоʼ, *šventûpė* ʻсвятая рекаʼ, *šventežeris* ʻсвятое озероʼ и т. п.; лтш. *svę̀tūdens* ʻсвятая водаʼ (*gavēņu piektdienās vajaguot s v ę̄ t ū d e n i pirms saules vai pēc saules butelēs smelt un tuo visu gadu nuoglabāt; ja acis sāpũot, tad ar šuo ūdeni vajaguot nuomazgāt acis.* Etn. II, 37. Mühlenbach-Endzelin, 1923—1940, III, 1157), *svę̀tavuots* ʻсвятой источникʼ, *svę̀tbirze* ʻсвятая рощаʼ, *svę̀tuôzuols* ʻсвятой дубʼ и т. п. Особая категория случаев внутри этой группы — composita с элементом *švent-, svęt-,* обозначающие некоторые «отмеченные» растения, типа *šveñtagaršvė* ʻдягиль, дудникʼ (*Angelica silvestris, Archangelica officinalis*), *šveñtadagis* ʻбенедиктʼ (ср. *dagỹs* ʻчертополохʼ) и др., ср. лтш. *svę̀tluoki* ʻKnoblauchʼ (Für. I), т. е. *svę̄t-* & *l(u)oki* ʻсвятой лук (перья)ʼ, а также *svètenis, svētęņi, svētiņi* ʻчеснокʼ (*Allium sativum*), *svētins* и др. [43] Не касаясь здесь ряда других сложных слов с элементом *švent-, svęt-* ввиду несколько неясного их статуса и рассматривая их как резерв, в котором могут сохраняться некоторые важные факты [ср. лтш. *svę̀tceļniẽks*, *svę̀tceļuôtãjs* ʻпаломникʼ ⊃ **svęt-* & *ceļš* ʻсвятой путьʼ, ср. лит. *šveñtas kẽlias,* лтш. *svę̀tputns* ʻаистʼ как с в я т а я птица (ср. мифопоэтические мотивировки святости, божественности этой птицы), *svę̀tmeîta* ʻфеяʼ, букв. ʻсвятая деваʼ, отчасти — *svę̀tlaĩme* ʻблаженствоʼ, *svę̀tlaĩmîgs* и др.], целесообразно обратиться к т о п о н о м а с т и ч е с к и м данным.

Здесь прежде всего бросается в глаза чрезвычайно существенная диспропорция между обилием гидронимических (и топонимических) данных и исключительной скудостью примеров использования элемента *Švent-*/*Svęt-* в личных именах собственных (единичные примеры, как правило, вторичны по происхождению, а иногда вообще сомнительны). Эта дефектность в использовании упомянутого элемента в личных именах находится в резком противоречии с положением в славянской ономастической традиции, где имена с

элементом **Svęt-,* хотя и не очень многочисленные, относились к числу наиболее престижных. Можно думать, что причина этого различия — в строгом запрете на использование соответствующего элемента у балтов в христианскую эпоху (отнесение его к сфере божественного, а не человеческого). В этом случае появление *Svent-/Svęt-* в именах людей трактовалось бы не только как своего рода кощунство в ономатетической сфере, посягающее на вторжение в сферу божественного, но и как рецидив язычества. В этом отношении характерно, что имя легендарного литовского основателя новой ритуальной традиции трупосожжения в определенном месте и с соблюдением определенных условий Швинторога (**Švent- & *rag-*), засвидетельствованное в западнорусских и польских источниках (Топоров, 1980: 16—40), содержит именно указанный элемент, который и подчеркивает идею особой сакральной отмеченности этого князя-жреца и его имени [44]. Тем самым Швинторог выступает в мифопоэтической исторической традиции как тот, кто освятил место, с которым связано начало новой религиозно-ритуальной практики (позже здесь было основано святилище, где, в частности, приносили жертвы Перкунасу) и предыстория будущей Вильны. Во всяком случае, этот ономастический «гапакс» чрезвычайно показателен (ср., впрочем, прус. *Swenticke*, 1301; *Swantike*, 1422. Trautmann, 1925: 102). Зато примеры с *Švent-*, *Svęt-*, *Svent-/Svint-* в балтийской гидронимии и топонимии очень многочисленны, разнообразны и поучительны в целом ряде отношений. Они включают как простые, так и сложные названия. Среди первых ср. прус. *Swent*, река (XV в.); *Swentyn*, озеро (1297); *Swyntheynen*, озеро (1340 и далее) [45]; лит. *Šveñtas*, *Šventẽlis*, *Šventẽ̃*, *Šventẽlė*, *Šventẽlis*, *Šventìšius*, *Šventóji*, *Šventainė*, *Šventininkų* (*ẽžeras*), *Šveñčius*, *Švenčiùs*, *Švenčiùkas*; *Švenčiónys*, *Švenčionẽliai*, *Švenčiùliškiai*, *Šventà*, *Šventaĩ*, *Šventiniñkai*, *Šventõniškis* и др. [46]; ср. *Svet-* в латышской ономастике; а также курш. *Schwente* (III, 1502 *Siep Schwente genant.* Kiparsky, 1939: 172). Среди вторых ср. прус. *Schwentegarben*, 1351; *Swentgriff*, озеро, 1447; *Swynteseyte*, ок. 1340; лит. *Šveñtupė*, *Šveñtupis*, *Šventùpis*, *Šventupỹs*, *Šveñtupalis*, *Šveñčiupis* (названий этого типа на территории Литвы свыше двадцати); *Šveñtežeris*, *Šventežerio ẽžeras*, *Šventiniñkų ẽžeras*; *Šveñtvandenis*, *Švent(a)vandenis*, *Šveñtravis*, *Šventaduõnis*, *Šveñt(a)jonis*, *Šveñtjonravis*, *Šveñto Jõno iñtakas*, *Šveñto Jõno ùpė*, *Šveñto Jõno upẽlė*, *Šveñto Jõno upẽlis*, *Šveñto Mor̃kaus upẽlis*; *Šventãkalnis*, *Šventýbrastis*, *Šventragiaĩ*, *Šventrãgis*, *Šveñtupiai*, *Šventvakãriai*, *Šveñtvalkis* (см.: Gerullis, 1922: 178—180; LUEV, 1963: 169—170; LATSŽ, 1976, II: 311; Vanagas, 1970: 50, 62, 68, 69, 73, 89, 114, 116, 117, 172, 178, 194, 247, 249—252, 256, 265, 270; 1981, 337—338; Būga, 1958, I: 487; Топоров, 1966: 108 и др.). Эти гидро- и топонимические composita с достаточной надежностью позволяют восстановить архаичные балтийские сочетания типа **švent & *up-* (**ap-*); **švent- &*

ežer-*; **švent- & *vand-* (und-*) **ūden-*; **švent- & *rav*, **švent- & *grīv-*; **švent- & *brast-*; **švent & *rag-*; **švent- & *garb-*; **švent- & *kaln-*; **švent- & *valk-* и др. Уже из этого набора видно, что эпитет *švent-* особенно часто применялся к водным объектам и прежде всего к рекам и озерам (статистические данные фиксируют еще большую выделенность водных названий как «святых»); несравненно реже *švent-* связывается с возвышенными местами (*kaln-*, *garb-*), где, действительно, нередко устраивались святилища. Совсем редко, в виде исключений, *švent-* определяет лес и рощу в целом; зато отдельные ритуально отмеченные деревья могут носить определение *švent-*. Такое разительное предпочтение в употреблении *švent-* по отношению к в о д н ы м объектам (причем нередко слишком большим или протяженным по длине, чтобы трактовка их как «святых» была бесспорной или по крайней мере корректной) снова возвращает нас к семантическим проблемам. Уже отмечалось ранее (в частности, совсем недавно — см. Brocki, 1978: 132 и др.), что в физиографическом употреблении балт. *švent-* обозначает б л е с т я щ у ю, с и я ю щ у ю водную поверхность. Это соображение подтверждается бесспорной связью «святости» с «блеском», «сиянием» в их предельном проявлении — с золотым и пурпурным цветом. Более того, эти последние свойства и есть форма выражения «святости» в оптически-визуальной сфере (коде). Поэтому так многочисленны примеры, когда сама «святость» познается по этим признакам (см. далее). Вместе с тем «родственная близость» понятий святости и сияния подкрепляется и на уровне языка. В достаточно глубокой ретроспективе (однако позволяющей делать вполне надежные заключения) и.-евр. **k'u̯en-to-* и и.-евр. **k'u̯ei-* (**k'u̯ei-to-*, **k'u̯ei-s-*), несомненно, связаны друг с другом. Ср. лит. *šviẽsti* (*šviẽčia*, *šviẽtė*) 'светить', *švytė́ti* 'светить(ся)', 'блестеть', 'сиять', *švìsti* (*šviñta*, *švìto*) 'светать', *švìtras* 'наждак', *šviesà* 'свет'; ст.-слав. **свѣтити**, **свьтѣти сѧ**, **свѣтъ**, ц.-сл., др.-рус. *свьнути*, *свѣнути* и т. п.; др.-инд. *śvētá-* 'белый', авест. *spaēta-*, *spiti-* и т. п. (Pokorny I: 628—629) [47]. Формы типа *švìsti*, *šviñta* и ц.-сл. *свьнути*, *свѣнути* (**svit-n-*, **svoit-n-*) в известной степени указывают на более раннюю ситуацию, которая могла быть общим «родимым» местом обоих указанных и.-евр. корней. Другой тесно связующий их фрагмент — уже отмеченное выше соотношение др.-инд. (ведийск.) *śvāntá-* : *śváyati*. Наконец, существует и ряд других примеров, заполняющих некоторые из промежуточных звеньев в истории этих двух корней. Вместе с тем в конкретных текстах отдельных традиций постоянно отмечается образность, построенная на игре слов (вплоть до figura etymologica), обозначающих эти два близких круга понятий — «святость» и «свет-сияние». Ср. в русской традиции *сияние святости*, *святость просияла*, *свет святости* и т. п. Подобная ситуация в своей основе достаточно ясна. Элемент **k'u̯en-to-* (: **k'u̯ei-to-* и т. п.) обозначал не только возрастание (набухание) физической

массы, материи, но и некоей внутренней плодоносящей силы, духовной энергии и связанной с нею и о ней оповещающей внешней формы ее — световой и цветовой. Появление цвета как такового, его дифференциация на отдельные цвета, выстраивание их в ряд по принципу интенсификации, возникновение свечения, сияния, которое на высшей своей стадии захватывает не только глаз, но и душу и сердце человека и соотносится ими с некиим высшим началом, сверхчеловеческими, космическими энергиями («святостью»), с точки зрения физической оптики связаны с у в е л и ч е н и е м (ср. выше мотив роста, увеличения объема) значения единицы λ, обозначающей длину световых волн. Показательно, что н и ж н и й полюс значений λ связан с фиолетовым цветом (460 нм.; ср. «фиолетовые миры», связанные с демоническим началом, в поэзии Блока); в е р х н и й полюс значений λ связан с пурпурным цветом (700 нм.), универсальной формой проявления святого, божественного, запредельного. Пурпурный цвет, как и предшествующие ему цвета «верхней» половины значения λ, т. е. красный (640 нм.), оранжевый (600 нм.), желтый (580 нм.), как раз и являются в большинстве культурно-религиозных традиций ц в е т а м и с в я т о с т и (ср. ниже об их использовании в иконописи а также в самом святилище — одежда, утварь и т. п.) [48].

Эти рассуждения о возможности цветового и светового понимания некоторых продолжений и.-евр. **k’u̯en-to- : *k’u̯ei-to-* и под. имеют целью не столько ограничить идею «святости» применительно к отдельным конкретным примерам, сколько ввести ее в более разнообразный контекст семантических мотивировок и форм проявления этой идеи. Тем не менее идея «святости» в этих случаях все-таки отчасти о г р а н и ч и в а е т с я, и в этом ограничении следует видеть шаг вперед на пути к более строгому определению святости, позволяющему хотя бы частично преодолеть эмпирический механизм, проявляющийся в целом ряде «узкоэтимологических» подходов. «Святость» вод (и ряда других физиографических природных объектов) отличается от святости святой воды в христианском ритуале и тем более от святости святого человека, святого храма, святого слова. «Святость» вод, по крайней мере в исходном локусе, предполагает наличие таких внешних черт у этих вод, которые поражают наблюдателя (зрителя) некоей положительной предельностью (напр., в эстетической сфере), сверхъестественной гармонией, создающими преимущественные условия для прорыва от феноменального (и через феноменальное) к ноуменальному. Такие «святые» воды м о г у т быть осмыслены как подлинно с в я т ы е и стать объектом культа, но могут и не вовлечься в сферу религиозно-сакрального, оставаясь на уровне «святой» красоты. С в я т о с т ь же святого человека, храма или литургии покоится на иных основаниях и принципиально в н е сферы феноменального, хотя, конечно, приметы святости — как бы вторичные и вспомогательные — могут

выступать и на уровне явлений. В этой связи, видимо, можно сделать и более сильное допущение: только в последнем случае (святой человек в отличие от «святых» вод) феноменальное является непосредственным и органическим знаком ноуменального, подлинным и безошибочным его свидетелем. При этом допущении цветовые и световые знаки святости приобретают особое значение (см. ниже) [49].

Славянские продолжения и.-евр. **k'u̯en-to-* представлены широко разветвленной семьей словообразовательных типов (ср. **svęt-*, **svęt-ьсь*, **svęt-ik-*, **svęt-idl-*, **svęt-in-*, **svęt-yn'a*, **svęt-ъk-*, **svęt-ьje*, **svęt-ьba*, **svęt-ьstvo*, **svęt-i͡tj-*, **svęt-itel'-*, **svęt-ostь*, **svęt-oš-*, **svęt-očьn-*, **svę͡t-jen-*, **svęt-iti*, **svę͡t-jati* и многие другие образования, связанные прежде всего с прибавлением к перечисленным основам других суффиксов), которые реализуют самые разнообразные значения словообразовательных типов — конкретность и абстрактность, субстанция и свойство, деятель и деятельность (действие), лицо, орудие, место, время и т. п., увеличительность и уменьшительность, уважительность и уничижительность (пейоративность) и т. п. Элемент **svęt-* входит в состав слов, принадлежащих к разным грамматическим классам (Subst., Adj., Adv., Vb., Interj.), и в состав исключительно богатого инвентаря сложных слов, большая часть которых, однако, представляет собой кальки с греческого или новообразования в духе этих калек (естественно, что эти сложные слова являются преимущественным достоянием восточнославянских и большей части южнославянских языков с их текстами, отражающими «православную» традицию). В результате оказывается, что в пределах всего славянского словаря выделяется обширный и относительно самодовлеющий «подсловарь» (условно — **svęt-*словарь), значение которого возрастает в силу того, что он передает наиболее важные (и концептуально, и оценочно, и догматически, и ритуально) и глубокие смыслы данной языковой, культурно-исторической и религиозной традиции, т. е. то, что является с в я т ы н е й («что кому свято, чему поклоняемся, что чтим нерушимо». Даль, 4^3, 96), с чем связываются наши духовные ценности [50]. Более того, в определенных условиях, во время литургии, праздника, когда как бы восстанавливается органически и живо переживаемая связь с первособытием, мотивирующим с в я т о е в данной традиции, более того, освящающим все причастное ему и из него вытекающее, **svęt-*словарь обнаруживает тенденцию к универсальному захвату всей переживаемой реальности — все попавшее в это поле святости становится святым, освященным, по сути дела, и на языковом уровне [51]; **svęt-* как эпитет начинает определять все, что входит в данную ситуацию; **svęt-* как обозначение действия (глагол) распространяется на все объекты, причастные глубинному смыслу ситуации; отблеск **svęt-* ложится на всех участников происходящего, смысл которого короче и полнее всего передается формулой ут-

верждения hic et nunc присутствующей, с о в е р ш а ю щ е й с я святости — *свят*, *свят*, *свят!* Этот **svęt*-словарь самодостаточен и независим как ядро, но н е о т д е л е н от широкой сферы сакрального или сакрализуемого в языке, представляющего бесценный материал для реконструкции языковых мотивировок ключевых понятий, через них — языковой «психологии» и еще глубже — существеннейших черт модели мира, без знания которых невозможно сколько-нибудь достоверно и надежно говорить о мировоззрении людей соответствующей эпохи.

Несколько примеров языковой мотивировки, вскрывающей не только внутреннюю форму соответствующих слов, но и значение-сигнификат важнейших понятий архаичной модели мира, возможно, прояснят, хотя бы отчасти, суть дела. Идея р о с т а, присутствующая — для определенного периода — в слав. **svęt*- и других рефлексах и.-евр. **k'u̯en-to*- (см. выше о мотивах увеличения в размерах, набухания и т. п.), воспроизводится и в ряде других слов-понятий ключевого характера; ср. *род* (*родовой*, *родной*, *родимый*, *родственный*, *родич* и т. п. с идеей кровной связи, общих корней, особой интимности и любви-ласки) при *рости́* (*расти́*) из **rod-tei*; *наро́д* при *роди́ться* (см. *род*), ср. также *люд*, *люди* в конечном счете с той же идеей «роста», «вырастания», «порождения» (ср. др.-инд. *rṓdhati* 'растет' или гот. *liudan* 'расти'); не менее интересно в этом плане слово *человек* (**čelověkъ*), первый компонент которого в конечном счете восходит к и.-евр. **kel*- 'расти', 'возвышаться', 'подниматься', а второй — *věkъ* — к обозначению жизненной силы или ее носителей (ср. лит. *vaĩkas* 'дитя')[52]. Старая мотивировка слова *бог* (**bogъ*) как д о л и, позже персонифицированной и освященной, отражена в оппозиции двух крайних значений, которые может иметь доля, — *бог-а́тый* и *у-бо́гий*, связывающих социальную сферу с религиозной. Та же самая связь, но более рельефно и универсально проявляется в уникальной (во всяком случае, по масштабам) соотнесенности народа и его высшего религиозного символа: *крестья́не*, *христиа́не* — *крест*, *Христос* — *воскреса́ть.* Уже этот последний пример наглядно показывает объем и характер сакрализации профанической (по своей сути) сферы. Кстати, уместно подчеркнуть, что древнерусская языковая и религиозная традиция, как и во многих других случаях, здесь идет дальше, чем другие родственные традиции. Так, только в русской традиции название недельного праздника — *воскресе́нье* — соотнесено с восстанием из мертвых Иисуса Христа — *воскресе́нием.* Тем самым к р е с т н ы е с т р а д а н и я (муки) и их конец (перерыв), знаменующий начало новой жизни, не могут не соотноситься с к р е с т ь я н с к о й с т р а д о й, прерываемой праздником, также трактуемым как своего рода обновление жизни. В том же контексте должно пониматься и слово расставания *прощáй!* Оно не напутствие д р у г о м у, а просьба к нему о с е б е, просьба о п р о-

щ е н и и за грехи — вольные и невольные, явные и тайные, действительные и мыслимые. Это формульное *прощáй!* характеризует самосознание человека относительно его места на шкале нравственных ценностей. Исходный тезис — признание себя хуже, ниже, в и н о в н е е того, к кому обращаешься с просьбой о прощении. Итоговый тезис — живая нужда в прощении и бесконечная надежда на нравственное, духовное воскресение (возрождение) даже для того, кто находится в бездне греха [53]. Эти два тезиса позволяют понять, почему прощание оказывается более важным, чем приветствие при встрече (здорование): оно духовно напряженнее, драматичнее и потенциально выступает как п о с л е д н е е слово человека: п р о щ а н и е - п р о щ е н и е. Приветствие же при встрече обращено именно к д р у г о м у; оно не просьба (в иных случаях — заклинание), а пожелание, и сам этот модус, строго говоря, вне контроля реальности и вне связи с праведностью или грешностью того, кто произносит приветствие при встрече [54]. В известной степени сходными причинами можно объяснить, почему в русской православной традиции смерть и воскресение Христа (Пасха) переживаются острее и напряженнее, чем его рождение (Рождество) [55].

Сказанное до сих пор и то, что предстоит сказать далее, может быть объединено и объяснено при уяснении (пусть в самом общем виде) того, в ч е м состоит сакральность для носителя архаичной русской традиции, в которой мифопоэтическое наследие языческой эпохи встретилось с кругом идей и образов христианства. Говоря в общем, с а к р а л ь н о с т ь (или даже гиперсакральность) древнерусской традиции проявляется прежде всего в том, что 1) все в принципе должно быть сакрализовано, освящено и тем самым вырвано из-под власти злого начала (ср. древнеиранские дуалистические учения и более поздние учения манихейского толка [56]) и — примириться с меньшим нельзя — возвращено к исходному состоянию целостности и нетронутости; 2) существует единая и универсальная цель («сверхцель»), самое заветное желание и самая глубокая мечта и надежда — с в я т о е ц а р с т в о (святость, святое состояние, святая жизнь) на земле и для человека [57]; 3) сильно и актуально упование на то, что это святое состояние может быть предельно приближено (идя даже само открыться, наступить) в пространстве и времени к hic et nunc (литургия уже есть образ этого состояния; отсюда стремление расширить литургическое время и известное невнимание к сфере профанического) [58]. При исследовании идеи святости на Руси необходимо все время иметь в виду этот общий контекст, с одной стороны, и то понимание термина *свят-* (**svęt-*), которое было унаследовано из предыдущей (языческой) эпохи, с другой стороны. На основании рассмотренных выше данных о продолжениях и.-евр. **k'u̯en-to-* в разных языках и отчасти в самих славянских относительно надежно восстанавливается это исходное состояние. Для праслав. **svęt-*,

видимо, можно реконструировать то же значение, о котором уже говорилось ранее, ʻувеличиватьсяʼ, ʻнабухатьʼ. Судя по соответствующим контекстам и аналогиям типологического характера, в данном случае речь шла о том благодатном возрастании-процветании некоей животворной субстанции, которое вело к созреванию п л о д а как завершению всего предыдущего развития и прорыву к новому, более высокому состоянию, к вечному рождению, к максимальному плодородию, прибытку. Эта «святость» (*svęt-) как образ предельного изобилия скорее всего и была тем субстратом, на котором сформировалось понятие «д у х о в н о й» святости, некоего «сверхчеловеческого» благодатного состояния, когда происходит творчество «в духе». В известной степени это подтверждается (хотя бы в виде намека) и теми сочетаниями *svęt- с именами существительными, которые, будучи с достаточной уверенностью отнесены к числу праславянских, у ж е обнаруживают в себе нечто большее, чем только физическое (материальное) возрастание. Следует сразу же и решительно подчеркнуть, что идея материального роста в этих случаях н и к а к не умаляется, но вместе с ней в значение сочетания проникает и остраненная форма идеи физической святости — святость как таковая, в глубине своей уже независимая от материального возрастания, как элемент оценки, ориентирующейся уже на иную шкалу. Жито свято не потому, что оно растет и плодоносит, но оно растет и плодоносит потому, что оно свято искони, по условию, в соответствии с высшей волей. Тем не менее сам анализ подобных праславянских сочетаний исключительно показателен с точки зрения определения исходного локуса, в котором складывалась и развивалась идея святости.

Помимо отмеченного выше сочетания *svętъ & *ognь, имеющего точные региональные индоевропейские параллели (не говоря уж о частичных схождениях, распространенных еще шире) и обладающего особой ценностью в силу того, что это сочетание обозначает важнейший элемент архаичного ритуала (нередко возрастающий до стадии персонификации и включения его в пантеон; ср. ведийск. *śvāntá- & agní-*), ср. сочетания элемента *svęt- как эпитета со словами, обозначающими символы вегетативного плодородия [*dervo, *rajь (ср. словен. *sveti raj* ʻнебоʼ при возможной связи слав. *rajь с обозначением мирового дерева, а также многочисленные названия растений типа польск. *świętolina*, *świętołżan* и т. п.), *kolsъ, *žito, *korvajь и т. п.], животного плодородия (*bьčela, *skotъ, *korva[59], ср. также *rodъ и *narodъ и т. п.). В этом же контексте получают свое объяснение сочетания *svęt- со словами, обозначающими землю, — *zem(l)ja или ее отмеченные точки — гора (*gora)[60], поле (*polje), место (*město), камень (*kamy : *kamen-), река (*rěka)[61], озеро (*jezero*, *ozero), вода (*voda) — и т. п. — и небо, как мать и отца. Это соотнесение Земли и Неба соответственно с Матерью и Отцом отвечает известному мифологическому мотиву божественной пары супругов-творцов (ср. Мать-

Земля, Отец-Небо). Поэтому не исключено, что за образами с языковой формой **svętъ*(*jь*) & **otьcь*, **svęta*(*ja*) & **matь*, **svęta(ja) & sěmьja*, отсылающими к христианской традиции, на более ранних этапах стояли представления о воплощении на человеческом уровне персонажей святой супружеской пары в их творческой функции (ср. любую свадьбу как повторение, отражение святой небесной свадьбы /**svęta(ja) & *svatьba*/, иерогамии). То же отношение существовало между реальными *Святой землей* (Иерусалим) и *Святой рекой* (Иордан) и эквивалентами этих образов в языческую эпоху (ср. обозначение кладбища как *священной земли* или *родительской*, а также *божениивкой*). Во временно́м плане прорыв к «святому», связанный с прекращением профанической череды будней, достигается в празднике[62], само название которого часто кодируется элементом **svęt-* (ср. рус. *свя́то*, *свя́тки*, *святы́е дни* и т. п. и инославянские параллели типа польск. *święto*). Наряду с этим **svęt-* сочетается с обозначением дня, вечера, ночи, недели (ср. **svętъ/jь/ & *dьnь*, **svętъ/jь/ & *večerъ*, **svęta/ja/ & nokt’ь*, **svętą/ja/ & *nedělja*)[63], и эти сочетания обозначают сакрально отмеченные («праздничные») точки временно́го ряда, с которым также связывается особое творческое (духовно) благодатное состояние. Эти «святые» дни определяют и контролируют сакральность годового цикла в целом. *На тых столах всё святкú, | Всё святкú, всё празднички: | Перво свято — Велик Христов день… | Другое свято — Юрий-Егорий… | Третье свято — свя́той Микола… | Четвертое свято — свято Вознесенье… | Пятое свято — святой Пётар… | Шестое свято — Илья-пророк…* — поется в волочебной песне (Поэзия крестьянских праздников, 1970: 327—328, № 472), и далее как бы раскрывается этимология названия праздника через введение мотивов роста, расширения, сгущения, наливания силой (*ярь наливает… | Шире и выше на поле копы… | Часты и густы на небе звезды, | Чащей, гущей на поле бабки — | Всё Иваны, всё Михеичи…*), ср. *свячёное жито* (там же, 458, № 635). Но и самих праздников много («праздничная густота»), они толпятся и спорят, кому идти первым: *Перед Богом стояць уси святочки | И шикуюцца и рахуюцца, | Которому святу наперёд пойци. | Святые сороки наперёд пошли* (из белорусской волочебной песни). Пространство и время, святые (освященные) в своих наиболее ответственных точках, как бы обручем скрепляют святой, или Божий, мир, нередко соотносимый со святой (Божьей) красотой, и населяющий его святой народ, ведущий святую жизнь. В этом святом мире предназначение и идеал человека быть святым (**svętъ/jь/ & *čelověkъ*). Все формы реализации человеческой деятельности ориентированы на святость — свою (потенциально) и исходящую свыше. Отсюда — святое слово (**svęto/je/ & *slovo*), святое дело (**svęto/je/ & *dělo*), святая мысль (**svęta/ja/ & *myslь*, ср. польск. *świętomyślny* и под.). И то, чем человек слывет среди других, что

остается после него, в высших своих проявлениях оказывается святым (ср. *svęta/ja/ & *slava). Свято и высшее назначение человека, его жизненный путь, путь к святости (*svęto/jь/ & *pǫtь), его вера (*svęta/ja/ & věra), его идеал (*svęta/ja/ & *pravьda /*jьstina/[64]; *svęta/ja/ & žiznь /životъ/; *svętъ/jь/ & *Bogъ). В этом пансакральном контексте представляется вероятным, что и характерно христианские употребления элемента *svęt-, точно переводящие соответственные понятия греческого или латинского текста (ср. *Святой Дух* — Ἅγιον Πνεῦμα), могли иметь свой параллельный источник в недрах дохристианской традиции; ср. *святилище* при *святом храме*, *святой церкви*; *святой крест* при несомненной роли креста в дохристианских ритуалах и, видимо, бесспорной сакральности этого символа.

Важные данные о значении элемента *svęt- извлекаются из материала личных имен двучленного типа. Их ценность тем больше, что в этом отношении славянская ономастическая традиция сильно выделяется среди других индоевропейских. В ней имена с элементом *svęt- довольно многочисленны и разнообразны, престижны в социальном плане и применимы как к божественным персонажам, так и к людям (с очевидностью можно говорить о таких носителях соответствующих имен, которые занимали высокое общественное положение). Среди божественных имен реконструируются *Svęto- & *vitъ (ср. *Zwantewit/h/*, *Svantavit*, *Szuentevit* и др. у Гельмольда, Саксона Грамматика и др.)[65] и, может быть, *Svęto- & *bogъ (на основании формы *Suentebueck*, трактуемой обычно иначе; см. выше)[66]. Элемент *vitъ доставляет исследователям много сложностей, и обычно его определяют как ʻгосподинʼ, ʻхозяинʼ, ссылаясь на ц.-сл. *домовитъ* οἰκοδεσπότης, ʻpater familiasʼ. Это решение кажется, однако, излишне приблизительным. Можно высказать предположение уточняющего характера о возможности видеть в слав. *vitъ более раннее *viktъ < и.-евр. *u̯eik-t- или *u̯īk-t-[67], от и.-евр. *u̯eik- ʻжизненная силаʼ, ʻэнергичное проявление силыʼ, но и ʻжертваʼ, ʻпосвящениеʼ и т. п. В этом случае *vitъ (< *vik-tu-) сопоставимо с лат. *victima*, опирающимся на *vik-ti- или *vik-tu-. Этот круг значений удачно объяснял бы ряд других имен с этим элементом — Яровит (*Gerovitus*, *Herovith*), Руевит (*Rugieuithus*), Поревит (*Poreuithus*), которые Р. О. Якобсон трактовал как обозначения разных степеней и фаз жизненной силы (ср. также *Sięmowit*, *Uniewit*)[68]. Среди личных имен людей для дохристианской поры реконструируются сочетания *svęt- с элементами *slav-, *pъlk-, *mir-, *gor-, *bor- и, может быть, некоторые другие. При этом первый член *svęt- первоначально подчеркивал не столько сакральный аспект в чистом виде, сколько идею возрастания, процветания, изобилия (*Svętoslavъ — не тот, чья слава «сакральна», но тот, у кого она возрастает, ширится и т. п.). Особенно широкое распространение получило имя *Svęto-slavъ, представленное рус. *Святослав* [имя очень распространенное в русских княжеских

династиях; первым известным его носителем был князь Святослав, сын Игоря и Ольги, упомянутый впервые еще Константином Порфирородным в 944 г.,— Σφενδοσθλάβος (De adm. imp.); ср. *Святославль*, город в Киевской земле, 1096], польск. *Świętosław* [см. *Spentozlaus* (!), 1173—1176; *Zuantozlaws*, 1198; *Suutozlauo*, *Swantozlao*, 1212; *Zantozlaws*, 1216; *Suentoslaus*, 1238 и др. (ср. *Świętosława* : *Swentoslaua*, 1271 и др.), см. Taszycki, 1958: 126 — 127; 1980, s. vv.]; чеш. *Svatoslav* (*Zwathoslaus*, 1173), ср. *Svatoslav*, назв. деревни: *Suatozla*, 1292 (Profous, Svoboda, 1957, IV, 244)]; с.-хорв. *Светослав* (ср. *Светослав Суроња*, король хорватский, 997—1000 гг.) и др. (Malec, 1971, 118, 176). Имена типа **Svęto-slavъ* выступают как надежные историко-культурные индексы: они относятся к определенному культурному кругу и к определенной, иерархически высшей группе коллектива; как правило, речь идет о князе-воине, предводителе дружины, для которого с л а в а является высшей наградой, наиболее престижным отличием; существенно, что слава идеальна, а не материальна, она знакова по преимуществу, символизируя высшие качества ее носителя. Из других реконструируемых для дохристианской эпохи имен с элементом **svęt-* ср. **Svęto-pъlkъ*: рус. *Святополк*, княжеское имя (ср. город в Киевской земле *Святополчь*, 1095); польск. *Świętopełk* (*Svatopelco*, 1232; *Zuatopelkum*, 1234; *Swenthopelcus*, 1236; *Swentopelkus*, 1237 и др.), *Świętopołk* (*Zuetopolk*, 1122); *Suutopolk*, *Swantopolcus*, 1209, 1215 и др., см. Taszycki, 1958: 126; Taszycki, 1980, s. vv.); чеш. *Svatopluk*; слав. диал. на терр. Германии *Svęntopołk* (1127—1129: *Zuentepolch filius nomine Zuinike.* Helmold, 95); *Svątopołk* (1243: *Swantopolc*) и др. (см. Schlimpert, 1964: 47; Trautmann, 1948, I: 27; Лоренц, 1906: 91 и др.) и т. п.[69]; — **Svęto-mirъ*: рус. **Святомир* (ср. *Святомирский*, *Святомиров*); польск. *Świętomir* (*Swantomyr*, 1294; *Suentomiro*, 1294; *Swanthomiro*, 1298; *Suantemir*, 1260; см. Taszycki, 1958: 126; 1980, s. vv.); *чет. Svatomir* (*Zwatomirus*, 1220; ср. также *Svatomírov*, деревня, *Swathmirslag*, 1379 и т. п.; см. Profous, Svoboda, 1957, IV: 243); серб. *Светомир* и др.; — **Svęto-gorъ*: рус. *Святогор* [*Святогорович*, 1633; *Светогоров*, 1698 (Тупиков, 1903: 742), ср. *Святогорский*; имя былинного персонажа *Святогор* в своих истоках могло иметь и другие связи], ср. ц.-слав. *свѧтогорьскъ*, *свѧтогорьць*, с.-хорв. *светогорац* и т. п.; — **Svęto-borъ*: помор. *Świętobór* [*Suatobor*, имя помор. князя (рубеж XI—XII вв.), родственника Болеслава, упоминаемое Галлом Анонимом II, 29]; чеш. *Svatobor* [1078: *Zwatobor*, 1226: *Zwatobor*, ср. топонимы *Svatobor* : *Zwetibor*, ок. 1264, *Swetbor*, 1341 и т. п. (Profous, Svoboda, 1957, IV: 242—243)]; ст.-сл. *Свѧтоборъ*, рус. *святобо́рец* и др. Эти и подобные им имена, как бы ни осмыслялись они позже и как бы ни настаивало большинство специалистов на трактовке **Svęt-* как ʻсвятой’, в своих истоках, судить о которых мы можем с достаточными основаниями, сохраняют еще в доступной для восприятия степени архаичное значение элемента **svęt-*,

выступающего в контексте обозначений жизненной силы, роста, плодородия. Разумеется, это не означает, что в каждом конкретном случае перед исследователем возникает сложная и не всегда удовлетворительно разрешимая проблема отделения друг от друга архаичного и инновационного, «языческого» и «христианского». Трудность, а в иных случая и невозможность отделения одного от другого как раз и свидетельствуют об исключительной слиянности этих двух компонентов, об органичности перехода первого во второе и о вероятной эпохе синтеза старых и новых смыслов в элементе **svęt-*.

* * *

Анализ понятия святости в текстах первых 100—150 лет после введения христианства на Руси позволяет наметить основные линии трансформации (или, точнее, адаптации) старой идеи. Говоря в общем, суть изменений состоит в троякой переориентации локуса святости — с природы на человека (и сверхчеловеческое), с материально-физического на идеально-духовное, с конкретного и зримого на абстрактное и незримое. В результате этого понятие святости начинает актуализировать и такие смыслы, как «чистота», «непорочность», «праведность» и т. п. [70], а образом проявления этих свойств становится не материально-предметное, а «энергетическое» возрастание, своего рода «светолучение», харизматический ореол (ср. связь святости с образами сияния, блеска, солнечных лучей, золотого цвета и т. п.) [71]. Тем не менее несомненно христианское по своему заданию понятие святости в целом ряде памятников древнерусской литературы отражает в себе д о х р и с т и а н с к и й субстрат той идеи, которая обозначалась корнем **svęt-*. И тексты о п е р в ы х русских святых — Борисе и Глебе [72] в этом отношении особенно показательны, хотя на этот их аспект до сих пор не обращалось практически никакого внимания.

Русская религиозно-литературная и культовая традиция сохранила многочисленные тексты о св. Борисе и Глебе («Сказание», «Чтение» Нестора, летописная повесть об убиении св. Бориса и Глеба, проложные сказания, паримийные чтения, похвальные слова, церковные службы и др.) [73], но в дальнейшем из соображений краткости ссылаться придется, как правило, только на «Сказание» [74]. Хотя по поводу относительной хронологии «Сказания» и «Чтения» существуют разные точки зрения (ср.: Шахматов, 1908: 29—97; Шахматов, 1916: LXVII—LXXVII; Абрамович, 1916: I—XIV; Бугославский, 1914: 135—143; 1928; 1928а; 1940; 1941: 317—328; Серебрянский, 1915: 86 и сл.; Гудзий, 1945: 101; Лесючевский, 1946: 240; Черепнин, 1948: 311; Каргер, 1952: 77—86; Müller, 1952—1956; Воронин, 1957: 11 и сл.; 1958 и др.), преимущественное значение «Сказания» в связи с преследуемыми в этой ста-

тье целями не подлежит сомнению. «Сказание» пользовалось несравненно большей популярностью, чем «Чтение» [известно более 170 списков «Сказания», причем ранний из них (из Успенского сб.) существенно старше раннего списка «Чтения» (из Сильвестровского сб.)]; оно полнее «Чтения» (при том что касается главным образом только мученической смерти братьев), выше в художественном отношении (драматичнее и эмоциональнее; см. ниже), непосредственнее (ср. исключительную роль в «Сказании» прямой речи Бориса и Глеба; значительно меньшую, чем в «Чтении», назидательность, большую конкретность описания и т. п.) [75].

Преимущество «Сказания» перед другими текстами в художественном отношении таит в себе значительные опасности при решении исторических по своей сути вопросов. Но в случае мифопоэтического текста, смысл которого предстоит понять, «художественность», действительно, оказывается преимуществом, поскольку она «работает» в том же направлении, что и мифопоэтичность. Оставляя разбор поэтики «Сказания» для особой работы, все-таки необходимо подчеркнуть, что этот текст представляет собой одну из вершин древнерусской литературы именно с художественной точки зрения. Лишь несколько примеров на выбор. В обильных взволнованных монологах Борис и Глеб следуют некоему жанрово-стилистическому образцу — плачу, заклинанию, мольбе, молитве, медитации, причем монологи нередко обладают высокой степенью упорядоченности, приближаясь к своего рода «молитвословному» стиху. Узнав о том, что Святополк утаил смерть отца, Борис *въ сьрдци си начатъ сицевая вѣщати:*

«Увы мнѣ, свѣте очию моею,
сияние и заре лица моего,
бъздро уности моеѣ,
наказание недоразумения моего!
Увы мнѣ, отьче и господине мои!
Къ кому прибегну, къ кому възьрю!
...Увы мнѣ, увы мнѣ!..»

(ср. формы притяж. местоим. 1-го лица, регулярно появляющиеся в конце периодов; трижды вводимое начало периода *Увы мнѣ*; почти регулярное распределение ударений в некоторых строках и т. п.). Сходные ритмические цепи обнаруживаются в отрывке жанра «Ubi sunt»: *Какъ ли убо обрящюся търда? | Кыи ли будеть отвѣтъ? | Къде ли съкрыю мъножьство грѣха моего? | Чьто бо приобрѣтоша преже братия отьца моего или отьць мои? | Къде бо их жития и слава мира сего | и* ***б****аг****р****яница и* ***бр****ячины,* ***ср****е****бр****о и золото, | вина и медове,* ***бр****ашьна чьстьная и* ***б****ыст****р****ии кони, | и домове красьнии и велиции, и имѣния многа, | и дани, и чьсти бещисльны, | и гърдѣния, | яже о болярѣхъ своихъ?* — или в отрывке 12а—12б, представляющем собою своего рода «Славу»: *Слава ти, яко съподобилъ мя еси убѣжати отъ прельсти жития сего льстьнааго! | Слава ти, прещедрый живодавьче… | Слава ти, владыко человѣколюбьче… | Слава ти, Христе…* Особенно изысканно и виртуозно построен плач Глеба: *О увы мнѣ, гос-*

подине мои, отъ двою плачю плачюся и стеню, дъвою сѣтованию сѣтую и тужю[76]. *Увы мнѣ, увы мнѣ! Плачю зѣло по отьци, паче же плачюся и отъ**ча**яхъся по тебе, **брате** и господине **Борисе**. Како прободенъ еси, како без ми**лости** про**чее** **съмрьти** **предася**, како не отъ врага, нъ отъ своего брата пагубу въсприялъ **еси**? **Увы мнѣ!** **Уне** бы съ **тобою** **умрети** ми, неже **уединену** и **усирену** отъ тебе въ семь житии пожити. Азъ мнѣхъ въбъ**рзѣ** **узьрѣ**ти лице твое ангельское, ти се селика туга състиже мя и унылъ **бы**хъ съ **тобою** **умрети**, г**осп**одине мои!* Драгоценным образцом заклинания-прощания и призыва к свидетелям неизбежной гибели являются предсмертные слова Глеба. Условия произнесения этого монолога определяются сознанием, что он все равно не будет услышан (*Онъ же видѣвъ, яко не вънемлють словесъ его*…), и сочетанием отказа просить о своем спасении с просьбой о спасении близких и даже брата-врага Святополка: *Спасися, милый мои отьче и господине Василие, | спасися, мати и госпоже моя, | спасися и ты, брате Борисе, старѣишино уности моея, | спасисе и ты, брате и враже Святопълче, | спасетеся и вы, братие и дружино, | вьси спасетеся! | Уже не имамъ васъ видѣти въ житии семь, | зане разлучаемъ есмь отъ васъ съ нужею… | Василие, Василие, отьче мои и господине! | Приклони ухо твое и услыши гласъ мои | и призьри и вижь приключьшаяся чаду твоему, | како без вины закалаемь есть. | Увы мнѣ, увы мнѣ! | Слыши небо и вънуши земле. | И ты, Борисе брате, услыши гласа моего. | Отьца моего Василия призъвахъ и не послуша мене, | то ни ты не хочеши мене послушати? | Вижь скърбь сьрца моего и язву души моея, | вижь течение слъзъ моихъ, яко рѣку! | И никто же не вънемлеть ми, | нъ ты убо помяни мя о мнѣ къ владыцѣ, | яко имѣя дързновение и престоя у престола его* [заклинание о «сверхъестественных» свидетелях, свидетелях во что бы то ни стало, одни из которых уже умерли, а другие никак не могут быть очевидцами убиения (ср. также «языческий» мотив Неба и Земли как свидетелей), имело отклик в виде «сверхъестественных свидетельств» — чудес на могилах погибших братьев, понимавшихся как свидетельство Бога и основание для канонизации (кстати, единственно допустимое в случае Бориса и Глеба, которые не принадлежали к классу, предполагавшему, так сказать, автоматическую святость; ср. иерархов, святителей, мучеников за веру); см.: Голубинский, 1894: 7 и сл.]. Поразительно искусство автора в передаче сгущающейся напряженности, возрастающей опасности. Ср. отрывок от слов: *И яко ус**лыша** **шпътъ** **зълъ** **окрьстъ** **шатъ**р**а** и **тръпът**ьнъ бывъ и на**чатъ** **с**льзы и**спущати** **отъ** **очи**ю своею, и глаголаа**ше*** (с обилием шепотных — шипящих и редуцированных) — до слов заключительной сцены: *И абие узьрѣ текущихъ къ шатьру, блистание оружия и мечьное оцѣщение*, данной с головокружительной лаконичностью, через ключевые детали и — даже точнее — их признаки. Сугубая «зрительность» драматических сцен создает у читателя иллюзию, что и он сопричастен описываемому как свидетель страстотерпческого подвига.

* * *

Вообще «Сказание» более индивидуально и менее «регулярно», но «Чтение», если угодно, менее едино; в нем более заметны швы, приращения, та

естественная правка, которая принадлежит не «минутному» автору, а самому времени (ср. следы хронологической стратификации «Сказания»). Оно анонимно и, так сказать, безлично, открыто для разного рода коррективов и их аккумуляции в тексте. В этом смысле «Сказание» более свободно от тех жестких требований, которые предъявляются к канонизированному жанру жития, каковым является «Чтение», и, следовательно, лучше приспособлено для того, чтобы стать голосом живой и развивающейся традиции (в частности, оно более документально, чем «Чтение»). Эти черты «Сказания» объясняют, почему лучшие иконописные образы св. Бориса и Глеба по своему духу в большей степени ориентируются на «Сказание», чем на «Чтение» (даже в тех случаях, когда св. Борис и Глеб изображаются с житием). А показания иконописи в подобных ситуациях должны быть признаны весьма авторитетными, потому что, по словам исследователя, «самое крепкое в русской церковной культуре есть русская икона» (Флоровский, 1981: 509), поскольку «в иконописи эллинистический опыт был русскими мастерами духовно пережит и претворен в подлинной творческой интимности» (уместно в этой связи напомнить о последней молитве Бориса: *И коньчавъшю ему утрьнюю, начатъ молитися зьря къ иконѣ господьни*…). И поэтому данные иконописи о св. Борисе и Глебе[77] на определенном уровне имеют самостоятельное значение: они могут не только дублировать данные литературных источников, но и высветлять их своим собственным светом, вскрывая новые и более глубокие смыслы. Вместе с тем это «умозрение в красках», способное к наиболее точному захвату сферы идеального и наиболее глубокому проникновению в тайны религиозного сознания, в иных случаях с удивительной полнотой сохраняет те архаичные черты, с преодоления (преобразования) которых и начинается углубляющееся движение религиозной мысли.

Дохристианский субстрат понятия святости как раз и просвечивает в иконописных изображениях святых страстотерпцев Бориса и Глеба[78] (как, впрочем, и в текстах, особенно в «Сказании»). Его отражения, по нашему мнению, усматриваются в двух известных мифопоэтических идеях парности и плодородия, в конечном счете связанных друг с другом. Разумеется, парность Бориса и Глеба можно объяснять естественным образом — природно-биологически (они два последних сына князя Владимира от его жены-болгарки, брак с которой рассматривался как истинно благодатный и освященный церковью; других детей от этого брака не было[79]) и исторически (именно Борис и Глеб стали жертвой их сводного брата — убийцы Святополка). Но вместе с тем пристальный взгляд раскрывает неполную естественность этой парности (и вообще не столько парности, сколько простой двоичности как явления более случайного и во всяком случае — на эмпирическом уровне — отсылающего с необходимостью к идее единства двух братьев).

«Парность» Бориса и Глеба обнаруживает следы известной «подготовленности», подстроенности и последующей обыгранности этой идеи. «Парность» возрастает благодаря особым принципам отбора. «Сказание» игнорирует факт, который мог бы разрушить парность: оно не сообщает, что в то же время и по тем же причинам тем же самым Святополком был убит и третий его брат — Святослав (ср.: *Ст҃ополкъ же сь оканьныи и злыи оуби Ст҃ослава…* Лавр. лет., 139, под 1015 г.), что могло быть поводом для образования триады мучеников, но чего не произошло. Вместе с тем и при подходе изнутри обнаруживается ряд обстоятельств, в той или иной мере препятствующих признанию Бориса и Глеба строго канонической парой. В самом деле, Борис и Глеб княжили в разных городах (в Ростове и Муроме), были убиты порознь (в разных местах, в разное время, при разных обстоятельствах), и, главное, в сюжете «Сказания» они не выступают вместе ни в одном эпизоде, оставаясь до самой своей смерти разъединенными (строго говоря, нет никаких данных и об их опосредствованной связи). Иначе говоря, Борис и Глеб образуют пару лишь в некоей идеальной и вторичной по происхождению парадигме, которая никак не поддержана структурой синтагмы. Но зато «парность» Бориса и Глеба конструируется в связи с главной осью — противопоставлением этой «пары» святых и блаженных окаянному Святополку. Благодатная парность Бориса и Глеба, достигнутая как итог их подлинно христианской кончины, противостоит греховной «двойственности» Святополка, их будущего убийцы, вызванной к существованию целой цепью предыдущих грехов. Действительно, грехам Святополка предшествует грех его настоящего отца Ярополка, который расстриг монахиню-гречанку *красоты дѣля лица ея… и зача отъ нея сего Святоплъка оканьнааго*, грех его названного (официального) отца — князя Владимира, который *поганъи еще*, *убивъ Яропълка и поятъ жену его непраздьну сущю*, и грех его матери (*Обаче и матере моея грѣхъ да не оцѣститься…*). От «насильственной» жены двух мужей и *родися сии оканьныи Святопълкъ, и бысть отъ дъвою отьцю и брату сущю*. Тем самым и Святополк, подобно Эдипу, оказывается персонажем, реализующим двойную парадигму: он выступает одновременно как сын и племянник князя Владимира, своего отца и дяди. «Двойственность» Святополка по происхождению и определяемому им актуальному статусу становится неотъемлемой характеристикой его нравственного облика: Святополк, конечно, злодей, но само злодейство находит себе путь вовне (реализуется) через его роковую раздвоенность («двойственность») между мыслью и словом, словом и делом. Отсюда особая роль лицемерия, обмана, двойной тактики, двойной морали в поведении Святополка, резко отличающая его от первого братоубийцы Каина (можно думать, что эти черты Святополка в сильной степени определили устойчи-

вость и эмоциональность отрицательной оценки этого князя, который был не только братоубийцей, но и «первообманщиком»). В этой «двойственности» сам Святополк, пожалуй, не был виновен [80], но она оказалась тем изъяном, который предопределил его грех и преступление. Иное дело — благодатная парность Бориса и Глеба, увенчивающая розный жизненный путь каждого из братьев. Самое существенное здесь в том, что подлинной парой Борис и Глеб становятся только в своей единой страстотерпческой смерти, как парная жертва, т. е. парадоксально удвоенная жертва (двуединая жертва в одной ситуации, по одному поводу), своего рода «сверхжертва», объединяющая величайший грех (зло) жреца-Святополка, величайшую праведность — святость жертвы (Борис и Глеб) и величайшую искупительную силу, ставшую в будущем опорой для всех «новых людей христианских», для всей Руси (*ибо вы не о единомь бо градѣ, ни о дъву, ни о вьси попечение и молитву въздаета, нъ о всей земли Русьскѣй!*) [81]. Окончательное оформление пары и введение ее в парадигму происходит уже после гибели братьев, спустя годы, когда их нетленные тела воссоединились в церкви св. Василия в Вышгороде (*и пришедъше положиша и́* [Глеба] *Вышегородѣ, иде же лежить и тѣло преблаженааго Бориса и раскопавъше землю, и тако же положиша…*), а сами братья были причислены к лику святых именно как пара. «Освященность» места, где покоились св. Борис и Глеб (*О блаженая убо гроба приимъши телеси ваю честьнѣи акы съкровище мъногоцѣньно! Блаженая цьркы, въ ней же положенѣ быста рацѣ ваю святѣи, имущи блаженѣи телеси ваю, о Христова угодника! Блаженъ по истинѣ и высокъ паче всѣхъ градъ Русьскыихъ и вышии градъ, имыи въ себе таковое скровщие. Ему же не тъчьнъ ни вьсь мир. Поистине Вышегородъ наречеся — вышии и превышии городъ всѣхъ…*), и связанные с этим чудеса, творимые мощами св. Бориса и Глеба, должны пониматься как апофеоз святости, выражающийся в том удвоенном прибытке («сверхприбытке»), который обусловлен парной жертвой («сверхжертвой»).

Идея парности выразительно развернута на языковом уровне «Сказания» и «Чтения». По мере приближения к финалу формы двойственного числа (они должны трактоваться здесь, строго говоря, не как Dualis, но как Paralis) вводятся crescendo. Они охватывают разные классы слов (существительные, прилагательные, местоимения, глаголы), вводятся большими массами, становятся чем-то почти принудительным, своего рода заклинанием, магическим средством вызывания изобилия, двойного блага, и чем далее, тем более эта грамматическая «парность» увязывается с мотивом благого возрастания, почти неотделимого от святости и блаженства. Надъязыковые уровни текста подхватывают эту гипертрофированную грамматическую «парность» и используют ее как основу для построения достаточно изощренных конфигураций, обладающих уже эстетической отмеченностью.

Сначала тема удвоенности дается л е к с и ч е с к и. Узнав о смерти отца и убийстве брата, Глеб оплакивает их: *О увы мнѣ, господине мои отъ д в о ю плачю плачюся и стеню, д ъ в о ю сѣтованию сѣтую и тужю. Увы мнѣ, увы мнѣ!* И тут же вводится мотив тоски одиночества, ущербной единственности-единичности и жажды восполняющей парности: *Увы мнѣ! Уне бы с тобою умрети ми* (парность в смерти), *неже у е д и н е н у и усирену отъ тебе въ семь житии пожити* (отсутствие парности в жизни). Отсюда и призыв Глеба к уже мертвому брату: *Увы мнѣ, увы мнѣ! Слыши небо и вънуши земле. И ты, Борисе брате, услыши гласа моего… ни ты не хочеши мене послушати… И никто же не вънемлеть ми, нъ ты убо помяни мя о мнѣ къ обьщему владыцѣ…* Г р а м м а т и ч е с к а я парность (двойств. ч.) вводится в текст в связи с Ярославом, который, собственно говоря, впервые и постулирует пару в своем обращении-заклинании, произнесенном в отмеченном месте: *изиде противу ему* [Святополку] *на Л ь т о и с т а н а м ѣ с т ѣ, и д е ж е б ѣ у б и е н ъ с в я т ы и Б о р и с ъ. И въздѣвъ р у ц ѣ на небо и рече: Се кръвь брата моего въпиеть къ тебе, владыко, яко же и Авелева преже. И ты мьсти его… Еи молю тя, господи, да въсприимутъ противу тому. Аще и тѣлъмь о ш ь л а е с т а, нъ благодатию ж и в а е с т а и господеви п р е д ъ с т о и т а и молитвою п о м о з ѣ т а ми!* В последовавшей за этим битве Святополк потерпел поражение и бежал: *и приятъ възмьздие отъ господа… И тако о б о ю ж и в о т у лихованъ бысть: и сьде не тъкъмо княжения, нъ и живота гонезе, и тамо не тъкъмо царствия небеснааго и еже съ ангелы жития погрѣши, нъ и муцѣ и огню предасться* (ср. тему «двойного» урона). Но полное доминирование грамматических форм двойств. ч., как бы окончательно оформляющих идею благой, святой парности, начинается после рассказа о том, что *крамола преста въ Русьскѣ земли, а Ярославъ прея вьсю волость Русьскую*. Именно тогда он *начатъ въпрашати о тьльсьхъ с в я т о ю, како и кде п о л о ж е н а е с т а.* Парность (resp. двойств. ч.) не может долго оставаться неявленной, хотя и *не вѣдяху мнози ту лежащю с в я т о ю с т р а с т о т ь р п ь ц ю т е л е с у*. Ее свет вырывается наружу и освещает тьму: *Тако и си с в я т а я постави свѣтити въ мирѣ…*, а святая пара *и не ту единде, нъ и по вьсѣмъ сторонамъ и по вьсѣмъ землямъ п р е х о д я щ а, болезни вься и недугы о т ъ г о н и т а, сущиихъ въ тьмьницахъ въ узахъ п о с ѣ щ а ю щ а. И на мѣстѣхъ иде же мученьчьскыимь вѣньцьмь у в я з о с т о с я, създанѣ быста цьркви въ имя е ю. Да и ту тако же многа чюдеса посѣщающа с ъ д ѣ в а е т а.* В следующей далее похвале св. Борису и Глебу и тем более в молитве, обращенной к ним, главную роль в развитии идеи парности начинают играть местоимения и существительные в двойств. ч. как прямое обозначение святой пары (впрочем, и формы глагола в двойств. ч. по-прежнему нередки). Для общего представления достаточно пунктирно обозначить подобные формы: *Тѣмь же в а ю как похвалити не съвѣмъ… А н г е л а ли в а нареку, имъ же въскорѣ о б р ѣ т а е т а с я близъ скърбящихъ, нъ плътьскы на земли п о л о ж и л а е с т а въ чловѣчьствѣ. Ч л о в ѣ к а ли в а именую, то паче всего чловѣчьска ума п р е х о д и т а м н о ж ь с т в ъ м ъ чюдесъ… Ц е с а р я ли к н я з я ли в а проглаголю, нъ паче чловѣка убо проста и съмѣрена бо с ъ т я ж а л а е с т а, имъ же и высокая места и жилища в ъ с е л и с т а с я. По истинѣ вы ц е с а р я цесаремъ и к н я з я къняземъ, ибо в а ю пособиемъ... побѣжають, и в а ю помощию хваляться. В ы бо… м е ч а обоюду о с т р а, и м а же дързость поганьскую низълагаемъ… вы убо н е б е с ь-*

ная чловѣка еста, земльная ангела, стълпа и утвръжение землѣ нашея. Тѣмь же и борета… и пособита… вы молитву въздаета… О блаженая убо гроба приимъши телеси ваю чьстьнѣи… Блаженая цьркы, в неи же положенѣ быста рацѣ ваю святѣи, имущи блаженѣи телеси ваю, о Христова угодьника!.. Нъ о блаженая страстотьрпьца Христова, не забываита отьчьства, иде же пожила еста въ тели, его же всегда посѣтъмь не оставляета… вьсегда молитася о насъ… и ране да не приступить къ телеси рабъ ваю. Вама бо дана бысть благодать, да молита за ны, вама бо далъ есть богъ о насъ молящася и ходатая къ богу за ны. Тѣмь же прибѣгаемъ къ вама… озълобление отъ насъ далече отъженѣта… избавита насъ… сътворита… заступита насъ, уповающихъ къ вама… молитву нашю усьрдьно принесета… Нъ ваю молитвы надѣющеся… Парность-двойственность как ведущая грамматическая и содержательная черта этого фрагмента еще более оттеняется контрастом с завершающим отрывком (молитва, обращенная к Богу), где определяющей является тема единства-единичности.

* * *

Иконописные изображения св. Бориса и Глеба еще определеннее представляют их как пару (собственно говоря, непарных икон не существует; порознь эти святые изображаются лишь в клеймах). Они всегда соотнесены друг с другом по размеру, по облику, одежде, предметным атрибутам. Различия, всегда значимые и канонически обусловленные, не меняют сути дела — принадлежности обоих персонажей к одному классу и исчерпанности этого класса именно этими двумя святыми; иначе говоря, главное в соответствующих иконах — изображение пары. Само изобразительное пространство иконы в этом случае оказывается двойным (с симметричными половинами), тяготеющим к диптиху. Заполняющие эти половины образы строятся в такой абсолютной взаимной ориентации, что складывается впечатление почти автоматической зависимости между половинами (правой и левой) иконы и персонажами пары, воплощающими соответствующие места. Тем самым парность как бы углубляется, усиливается, становится своего рода двоичной матрицей. В свою очередь парность как главный (и во всяком случае наиболее броский) аспект своей структуры определяет подобие (формальное и семантическое) частей пары, являющееся результатом соотнесенности и взаимоориентации этих частей, доведенных до высочайшей степени. Это подобие проявляется в симметричности фигур святых, в их «пригнанности» по размерам, росту [82], позам, одежде, оружию, другим атрибутам; по цвету, общему колориту; по эмоциональной тональности и т. п. Но у парности есть и другой аспект — различие, и он становится диагностически ведущим, как только аспект подобия оказался усвоенным. Следовательно, в иконных изо-

бражениях св. Бориса и Глеба существенны те различия, которые локализуются в пределах о б щ е г о и е д и н о г о, отсылают к о д и н а к о в о м у целому и структурируют пару как таковую, отличая ее как от случайных двоиц одинаковых образов (избыточное удвоение), так и от двух нескоординированных по существу изображений (дефектные двоицы). Введенные в жесткое русло общего тождества, различия в изображении св. Бориса и Глеба могут проявляться в разных элементах — в одежде и отдельных ее частях, в положении рук, соответственно крестов и мечей, в цвете и распределении орнамента на тканях одежды, в конях и т. п., но на фоне «подобного» они почти всегда носят характер факультативности, произвольности (показательны в этом случае многочисленные примеры в з а и м о д о п о л н и т е л ь н о г о распределения элементов в пределах общего [83]. Но есть одно различие, которое является обязательным и безусловным: Борис изображается всегда с усами (хотя и небольшими; ср. в описании внешности Бориса — и *усъ младъ*) и относительно слабо выраженной бородкой (ср., напр., икону XIV в. ГРМ. Древние русские иконы, 1958, табл. XVII), Глеб всегда безус и безбород. Почти всегда это различие дублируется другим, но из той же сферы: у Бориса волосы короче (во всяком случае, не достигают плеч), у Глеба — длиннее (до плеч и иногда даже до груди; в отдельных случаях — в виде косиц) [84]. За этими различиями кроется центральное противопоставление, конституирующее пару и вскрывающее основной смысл как пары в целом, так и составляющих ее персонажей: з р е л о с т ь (мужество) — м о л о д о с т ь (юность) [85], противопоставление, весьма существенное для древнерусской традиции и по другим данным (производным от указанного является противопоставление старший — младший) [86]. Подчеркнутость в иконописных изображениях Бориса и Глеба именно этих аспектов проясняет связь семантики этой пары христианских святых с соответствующими мифопоэтическими представлениями языческой пары и дает дополнительные основания трактовать их как своего рода д в о й ч а т к у, близнецов, различающихся, как это ни парадоксально, по старшинству. Из всей массы аналогий здесь достаточно указать два типа: 1) конные близнецы (двойни, братья, друзья) круга ведийских Ашвинов или древнегреческих Диоскуров (ср. их изображения в связи с конским мотивом, а также роль Кастора как укротителя коней), с одной стороны, и конные пары мучеников, которые несомненно влияли на трактовку пары Бориса и Глеба, в частности и в иконописи типа Флора и Лавра или Сергия и Вакха [87], с другой стороны, при особой популярности иконописного образа Бориса и Глеба на конях на Руси; 2) растительные двойчатки вплоть до спаренного варианта древа жизни или типа вост.-слав. Спорыша, или латышского Юмиса, являющихся символами плодородия [88], при четкой «вегетативной» топике в связи с Борисом и Глебом. Последнее нуждается в пояснении. «Растительная» под-

основа пары Бориса и Глеба просвечивает и в иконописи (зеленый цвет одежды, иногда в контрасте с красным, особые шапки, напоминающие початки плодов, растительный орнамент на тканях одежды, преимущественно связанный с Глебом, и т. п.[89]), и в письменных источниках. Поразительно автоописание Глеба и его заклинание о милости, где дается развернутая растительная метафора: *Помилуите уности моеѣ... Не пожьнете мене от жития не съзьрѣла, не пожьнѣте класа, не уже съзьрѣвъша... Не порѣжете лозы не до коньца въздрастъша, а плодъ имуща!*[90] Срезание, уничтожение не созревшего еще растения означает лишение для него того состояния возрастания, набухания, зрелости, которое и обозначалось корнем **svęt-* (во всяком случае, до принятия христианства). Убийство Глеба, отнимающее у него святость в языческом смысле, имеет своим следствием возникновение нового вида святости, на этот раз христианской, которая посмертно увенчивает юного страстотерпца. Тем не менее старая подоснова, возможно, дает о себе знать и в более широких масштабах, хотя бы как указание на определенный класс схем[91]. И как минимум приходится считаться с отражением в образах Бориса и Глеба двуединой идеи парности-плодородия, связывавшейся с элементом *свят-* (< **svęt-*), который в христианской традиции на Руси впервые, судя по всему, был применен к паре Бориса и Глеба[92].

Некоторые черты подобного преемства прослеживаются и в том типе святости, который впервые был явлен Борисом и Глебом в их страстотерпческой смерти, точнее, в особом типе поведения перед лицом смерти, расцененном современниками и потомками как высочайший подвиг. Разумеется, Борис и Глеб вели праведную жизнь и до тех трагических событий, которые так неожиданно настигли их. «Сказание», правда, предпочитает скорее подведение итогов (*так бо бѣ блаженыи тъ правьдивъ и щедръ, тих и крътъкъ, съмѣренъ, всѣх милуя и вься набъдя* — о Борисе), чем рассказ о конкретных богоугодных поступках[93], но не приходится сомневаться в том, что эти поступки были и, более того, реализовали некий принцип поведения. Ясно также, что Борис и Глеб исповедуют иные нравственные идеи и преданы иной духовности, нежели их родители, о грехах которых не раз говорится в тексте. Внутренний монолог Бориса перед принятием им решения показывает, что он понимает, в чем была причина грехов родителей (привязанность к материальному миру) и почему эта привязанность ошибочна (преходящесть мира сего). Борис также сознает, что и он греховен; но еще важнее то, что в отличие от родителей он знает, как бороться с грехом, и вступает на этот путь (тем самым порывая с тем поведением, которое было присуще его родителям)[94]. Он отказывается поступать так, как поступал его отец до святого крещения *славы ради и княжения мира сего, и иже все мимоходить и хуже паучины. То камо имамъ приити по ошьствии моемъ отсюду? Какъ ли убо*

обрящуся тъгда? Кыи ли ми будеть отвѣтъ? Къде ли съкрыю мъножьство грѣха моего? Чьто бо приобрѣтоша преже братия отьца моего или отьць мои? Къде бо ихъ жития и слава мира сего, и багряница и брячины, сребро и золото, вина и медове, брашьна чьстьная и быстрии кони, и домове красьнии и велиции, и имѣния многа, и дани, и чьсти бещисльны, и гърдѣния, яже о болярѣхъ своихъ? Уже все имъ, акы не было николи же: вся съ нимь ищезоша, и нѣсть помощи ни отъ кого же сихъ — ни отъ имѣния, ни отъ множьства рабъ, ни отъ славы мира сего[95].

И однако не это благочестие и ранняя духовная умудренность относительно преходящести сего мира сделали Бориса святым. Смысл подвига святости состоял, конечно, в том, к а к вел себя Борис перед смертью и п о ч е м у он не уклонился от нее, хотя близкие люди предлагали ему этот выход и реальные возможности для этого существовали[96]. В поведении перед смертью (Sein zum Tode) и в его мотивировках усматривается ведущая роль некоей духовной стратагемы, выработанной новым религиозным сознанием. И именно здесь, на этой глубине, в наибольшей степени проявляет себя та духовная сила, которую трактуют как святость. Н о в ы й тип святости в данном случае развертывается в цепи сделанных выборов, каждый из которых на первый взгляд может казаться парадоксальным, противоречащим здравому смыслу. Прежде всего Борис выбрал с м е р т ь, и этот выбор был в о л ь н ы м. Смерть была принята им не как неизбежное зло, а как ж е р т в а[97], т. е. как такая смерть, которая несет в себе залог воздаяния. Наконец, жертва была избрана не вовне (как это принято), не среди д р у г и х, а слита с с а м и м с о б о й (жертва как самопожертвование). Духовный устроитель жертвы, ее конструктор и, следовательно, жрец совместил себя с жертвой в одно нераздельное целое. И это тоже было сделано п о с в о е й в о л е. Последовательность этих выборов отражает этапы противления злу в д у х е, урок насилию и неволе[98]. Силы добра в этом духовном борении кажутся слишком слабыми, и тем не менее вольная жертва, отдание себя смерти есть путь к преодолению неволи, к выходу из рабства необходимости и принуждения в божественную свободу[99]. Воля оборачивается смертью, но она же и жизнь вечная[100]. Само же отношение, в которое в о л я ставится перед лицом жизни и смерти, снова напоминает ведущую схему, обнаруживаемую в «основном» мифе, а будучи переведено на языковой уровень, вскрывает со всей очевидностью неслучайность тождества всех трех понятий (ср. в о л я как свобода, в о л я как жизненная сила, власть, имущество-обладание и в о л я как смерть, ее царство и ее обитатели и т. п.: ср. об и.-евр. **u̯el-*/**u̯ol-* в других исследованиях). Не менее показательно, что в русской (и славянской) традиции соответствующие связи присущи В о л о с у - В е л е с у, одному из двух главных персонажей «основного» мифа, противнику Громовержца, а сам Волос понимается как

покровитель Руси (недаром Русь клянется Волосом, а дружина — Перуном), более того, как некий персонифицированный образ Руси в ее материальном благополучии (ср. Бориса и Глеба как покровителей Русской земли). Нельзя исключать, что подоснову схемы, определившей поведение Бориса, могли, сознательно или бессознательно, соотносить (в том числе и сами братья страстотерпцы) с тем фрагментом «основного» мифа, где «старший» Громовержец поражает Волоса, возвращающегося посмертно как изобилие, благополучие и защита Руси [101].

Включая себя через вольный выбор смерти в царство свободы, первые русские святые осуществляли подлинный духовный прорыв к Богу и вечной жизни, и смерть ради этого они ставили выше, чем все блага бренной жизни, чем жизнь в разъединении с Богом, жизнь не по Богу.

Если этот выбор Бориса и Глеба был расценен как проявление святости, то перед нами поразительное свидетельство того, как много успели потрудиться работники одиннадцатого часа на ниве христианства, как быстро шло духовное возрастание и как творчески понималась новая жизнь во Христе [102]. Преодоление дохристианских схем (в частности, и в связи с пониманием святости) шло разными путями, и здесь достаточно только обозначить некоторые кардинальные направления. Принятие христианства обозначало включение себя в священную историю. Отсюда в текстах о св. Борисе и Глебе постоянное стремление истолковать разные ситуации и разных персонажей в этих ситуациях как повторение некиих канонизированных прецедентов, вплоть до первопрецедента: Борис и Святополк как «повторения» Авеля и Каина; Борис и другие мученики — Никита, Вячеслав, Варвара; Борис и Глеб в связи с Иосифом и Вениамином; Борис и Глеб в Вышгороде — Дмитрий в Солуни, и, конечно, постоянное подчеркивание подобия Христу [103], утверждение жизни как жизни во Христе, стремление к превращению жизни в божественную службу, универсальную литургию с тем, чтобы Дух Божий веял везде и всегда. Этот духовный максимализм, несомненно, помог понять очень многое и очень глубоко, но в условиях, когда бок о бок с сакрализованной жизнью существовала и та злоба дня, которая далеко не всегда становилась полем духовного просвещения, этот же максимализм, несомненно, таил в себе немало слабостей. В частности, и святость Бориса и Глеба — при всей ее неоспоримой высоте и новизне — вполне мирилась с изъятостью *мира сего* из сферы благодати, с известной беззаботностью о тех, кто больше других был обременен грехами и нуждался в помощи, с той мечтательностью, которая не просто нейтральна по отношению к делу, но иногда и решительно противоречит ему. Но в этой статье внимание было сосредоточено на истоках понятия святости на Руси и на путях его становления в первые десятилетия после принятия христианства. Подвиг святости Бориса и Глеба, как

он вскрыт рядом исследователей (Федотов, 1959: 18— 31; Кологривов, 1961: 21—27 и др.), оказался сложнее и глубже, чем его обычная трактовка. Тем самым существенно расширяются наши представления о том, что связывали в Древней Руси с понятием святости.

Примечания

[1] Ср. также неотделимую для этого времени от идеи единства тему старшинства в княжеской иерархии.

[2] В данном случае, если иметь в виду русскую традицию (ср. *Святая Русь*), существенна не сама оценка реального соответствия «Руси» и выдвигаемого ею перед собой понятия святости, но направленность на святость вопреки всему (безусловный выбор ее), признание ее целью и высшим идеалом, сознание неразрывной — на глубине — связи с нею и вера во всеобщее распространение ее в будущем.

[3] Ср., с одной стороны, *мир свят*, *Святая Русь* и т. п., с другой — тезис о священном характере царской власти. «Священные» основы последней достаточно хорошо выяснены применительно к архаичным («примитивным») коллективам и к большим раннеисторическим монархиям (ср., напр.: Christensen, 1918—1934; Labat, 1931; Johnson, 1935; Hockart, 1936 (1970); Naumann, 1938; Engnell, 1943; Widengren, 1947; Evans-Pritchard, 1948; Beumann, 1948; Frankfort et al., 1949 (1984); Höfler, 1952; 1954; Hauck, 1954; Schlesinger, 1954; Vries, 1956; Frankfort, 1958; L'Orange, 1953; Tucci, 1955; James, 1955; Ström, 1959; La Regalità Sacra, 1959; Eliade, 1959; Bloch, 1961; Bernhardt, 1961; Kutsch, 1963; Czeglédy, 1966; Wolfram, 1968; Zandee, 1971 и др.). Некоторые существенные аспекты царской власти на русском материале стали предметом изучения в работах последних лет (см.: Успенский, 1976; 1982; Панченко, Успенский, 1983).

[4] В связи с общей проблемой влияния языка на разные проявления человеческой культуры современный исследователь пишет: «Представляется, что именно исследование религиозного сознания в этом плане может быть наиболее показательно — как в силу его относительной устойчивости и фиксированности, так и в связи с каноническим характером и ограниченным объемом формирующих его текстов» (Успенский, 1969: 159). Ср. также противоположный подход — Буслаев, 1848; и др.

[5] Алб. *shënjtë*, *shënjt*, *shënjtor* 'святой' не принадлежит к исконным элементам.

[6] Естественно возникающие эротические ассоциации подкрепляются двумя типовыми характеристиками, которыми снабжается penis в загадках, — набухание (возрастание) и его подобие огню.

[7] Можно напомнить, что *śvāntá-* все-таки никогда не обозначает святого, но лишь носителя таких качеств, обладание которыми образует своего рода субстрат святости. Для обозначения святого, священного, «чистого» используются другие слова (*puṇya-*, *pavitra-*, *siddha-*).

[8] Еще один пример сакрализации ментальных способностей — сочетание *spənta-* & *xratav-*, ср. *spənto xratav-*, Nom. propr. (Yt. 13, 115), собственно — 'обладающий святым разумом (мудростью)'.

[9] Характерен набор значений др.-греч. μένος — ʻсила, жизненная сила, жизнь, гнев, ярость, душа, мысль' и т. п. Фактически о священном (уделяемом людям как «Божий дар») неистовстве (μανία) говорит Сократ в платоновском «Федре»: τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας ʻвеличайшие для нас блага возникают от неистовства' (244а); ср. далее об одержимости и неистовстве (κατοκωχή τε καὶ μανία), охватывающих душу поэта и заставляющих его выражать восторг в слове, в песнопениях и т. п.

[10] Рефлекс слова «святой» сохраняется и в согдийском названии 29-го дня месяца — *mnspnt rwč* (*rwc*), *mrspnt rwč* (*rwc*), ср.: *…myδ mnspṇṭ rwč rty γwrtw pnč kpc'kk…* ʻ[в] день mnspnt rwč израсходовано пять марок' (45 Б2, строка 1; см.: Фрейман, 1962: 77, 79); *…rty βyr 'γwšmryk | čnn kwzyr 20+10+1 pwst myδ mrspnt | rwč* ʻПолучил 'γwšmryk от kwzyr-a 31 шкуру в день mrspnt-rwč' (А 4 R/10/; см.: Боголюбов, Смирнова, 1963: 60, 123; ср. Б2 /1/). Это название, засвидетельствованное и в других языках (ср. хорезм. *mrsp'nt*, *mrspnt'* /*mrsbnd*/, ср.-перс. *Māraspand*), восходит к авест. *Mąθrahe Spəntahe* < **Manθrahya spantahya* ʻсвятой мысли (слова) /день/'; см.: Лившиц, 1975: 327; Фрейман, 1962: 79. Характерно опять повторяющееся сочетание *spənta-* & *manδra-* (*man-*).

[11] О «зороастрийских» версиях календаря в среднеиранских языках и об их авестийском источнике см.: Sachau, 1878; Nyberg, 1934; Taqizadeh, 1938; 1952: 603—611; Henning, 1936: 94—95; 1958: 81—84, 114— 115; Фрейман, 1962: 48—54; Дьяконов, Лившиц, 1966: 153—154; Bickerman, 1967: 197—207; Бикерман, 1975: 320—332; Boyce, 1970: 513—539; Лившиц, 1970: 161—169; 1970а: 5—16; 1975: 320— 332; Боголюбов, 1985: 28—33; и др.

[12] Ср. единое происхождение слав. **mǫdrъ* ʻмудрый' и **mǫdě* ʻtesticula', подтверждаемое многочисленными свидетельствами «мифопоэтической» физиологии о едином носителе (гомотипия) ментального и производительного начал (мозг и сперма). См.: Luria, 1960: 553—560 (этот взгляд разделял и Р. О. Якобсон).

[13] Можно напомнить и другую аналогию в этой области, подчеркнутую Якобсоном: авест. *Arədvī Sūrā Anāhitā* и рус. *Мать-сыра-Земля* как образы женского плодородия (жидкая, «сырая» субстанция; ср. *Sūrā* : *сыра* < **sūrā*).

[14] Особая категория случаев связана с указанием всех трех миров буддийской космологической системы. Ср.: *ysamaśśandā harbiśśä drraya*, ʻвсе три мира' («Сказание о Бхадре», II, 163; «Книга Замбасты», 2, 163; 4, 1; 5, 63; и др.).

[15] Весьма показательно (в свете приведенных примеров), что в санскрите зафиксировано слово *sarvaviśva-* в значении ʻвесь (целый) мир'; кстати, и *viśva-*, когда оно употребляется как существительное среднего рода, обозначает вселенную.

[16] Это сочетание представляло собой, по-видимому, акцентное единство,

[17] В другом месте было показано генетическое тождество слав. **vьsь mirъ* и авест. *miθra-* & *vīspa-* (ср.: *miθro vīspə̄ mazdayasnanąm…* Yt. 10, 120); ср. там же о Митре как объединителе людей в мир, в социальную структуру. Об идеальном состоянии, предполагающем заполненность мира добрыми людьми, см. неоднократно в «Книге Замбасты»; ср., напр.: *ysamaśśandai harbiśśä hvaṃ'dyau jsa śśäryau haṃbaḍi ttīyä | puñaudyau ṣṣadyau hva'ndyau jsa oi baśdye jsa pathīyi* (22, 122) ʻThe whole world will then be full of good men, meritorious, faithful men, who have refrained from evil'.

[18] При цитировании сакских текстов использовались следующие источники: Konov, 1949; Dresden, 1955; Воробьев-Десятовский, 1965; Bailey, 1967; 1968; 1979; Emmerick, 1968 и др.

[19] Учитывая, что пчела и пчелиный рой в разных традициях (в частности, и в кавказских) часто называются святыми, священными, божьими (между прочим, и соотносятся с божественными персонажами) (Топоров, 1975: 22 и сл.), уместно поставить вопрос, не отражается ли некиим образом в осет. *ævzæn* ʽпчелиный рой’ (см. *œvz-*) ʽслово’ *fsœn*(*d*) ʽсвятой, священный’. Это допущение может и не вступать в противоречие с обычной трактовкой слова — из **vabza-na-*, от **vabza-* ʽпчела, оса’ (Абаев, 1958: 210).

[20] Ср. о Слове, ставшем плотью, и о Слове у Бога, о Боге-Слове: …καί ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Ио. I, 1; Καὶ ὁ Λόςος σάρξ ἐγένετο… Ио. I, 14.

[21] В связи с отмеченным выше типом авест. *spənta- & mąθra-* (*man-*) показательны параллельные случаи, когда в этом сочетании *spənta-* заменяется на *vāk-* ʽслово, речь, глас’ (*vak-* ʽговорить’), чем отчасти подтверждается сближение значений святого и слова — *spənta-* и *vāk-*. Ср. прежде всего авест. Nom. propr. *Mąθrauuāka-* (Yt. 13, 105, 115) при наличии авест. *vaočat̰ … mąθrəm* и вед. *mántram vocema*, *mántram… ukthyàm*, дающих основание для реконструкции индо-иран. **vāč-* (**vāk-*) & **mantra-* [как и **mantra- & *vāč-* (**vāk-*)], которое уместно сопоставить с **śu̯anta- & *mantra-*. См.: KEWAi III, Anm. 774; Mayrhofer, 1977: 20 и др.

[22] Соколова (1967: 105) допускает возможность связи этих слов с и.-евр. **k’ei-* : **k’i* ʽтемный, серый’ (ср. авест. *syāva-*).

[23] Слово образует супплетивную парадигму: Nom. Sg. masc. *kartse* [*kāsu*], Obl. [*krent*] *krant*, *krañcäṃ*, Gen. *kreñcepi* [*krantāp*], Nom. Pl. *kreñc* [*kraṃś*] и т. п. (Krause, Thomas, 1960: 154).

[24] Тох. В *kwänts-*, *kwa*(*ṃ*)*ts-* ʽтвердо, верно, крепко’, ʽхорошо’ восходит к тому же и.-евр. источнику, но в иной форме — **k’un-s-* или **k’u̯n̥-s-* (Windekens, 1976: 234—235; хотя нельзя исключать из рассмотрения и **k’u̯on-to-s*, **k’un-to-s*, **k’u̯n̥-to-s*), а Adj. *kartse* ʽхороший’ в отличие от тох. А имеет полную (не супплетивную) парадигму. Семантическое развитие — ’хороший’ — ʽверный’ — ʽтвердый’. Наиболее интересный пример — тох. В *kwäntsa-pälsko*, о твердой (благой) мысли, см. ниже тох. А *kāswa pältsäk*. Учитывая *kryntplskvš*, *krent-pälskoṣṣan* в гимне «Отцу Мани», а также (*ka*)*rtse r*(*e*)*k*(*i*), о хорошо сказанном слове (*/yo/lo /r/eki*, плохо сказанное слово). Udānālaṅkāra, 20b1, 3 и *kartse & yamor*, о благом деле. 23b4 и т. п., можно допустить, что некогда *kwänts-* сочеталось и с обозначением слова и дела. В таком случае вся триада мысль — слово — дело могла характеризоваться как *kwänts-*.

[25] Ср. также *cam krañcäm wrasomänt*. 67b 4; *caṣ krañcäm wrasomäntä*. 79a 6; *kraṃśä wrasaṅ*. 105a 1 и т. п.

[26] Впрочем, понятие святого человека передавалось заимствованным словом; ср. тох. А *riṣak* ʽhomo sanctus’, тох. В *ṛṣāke* (из др.-инд. *ṛṣi* ʽриши, мудрец’, с суффиксом тох. *-ak/e/*), ср. также *riṣakeṃ*, Adj. poss., *riṣakune* ʽсвятость’ (см.: Poucha, 1955: 260).

[27] Ср. также сочетание *kāsu* со словом *tsraṣṣune*, обозначающим особую активность, деятельность, энергию. Ср., напр.: *tämyo kāsu tsraṣṣune pûkäm pruccamo ñi palskäm* (Puṇyavanta-Jātaka, № 1, 3) ʽоттого благая деятельность — лучшая среди всего, по моему мнению’.

[28] Ср. также *arämpāt-ṣi kāswone*. 66a 1: ʽbonitas, virtus figurae (staturae)’.

[29] Впрочем, общее заключение З. Фейста — «Etymologie unsicher», а Я. де Фриза — «Etymologie umstritten».

[30] Из германских языков это слово попало в финские; ср. фин. *kansa* ʽнародʼ, карел. *kanža*, συναγωγή (Matth. XIII, 54), вепс. *kanz* ʽсемьяʼ, эст. *kāz*, *kāza* ʽтоварищ, супруг(а)ʼ и др.; ср. лапл. *gazze*, *kāzi* ʽобществоʼ и др.

[31] Ср. далее ст.-швед. *hinna*, *hanna* ʽдобывать, достигатьʼ, др.-англ. *hūđ* ʽдобычаʼ, др.-в.-нем. *heri-hunta* ʽвоенная добычаʼ и др.

[32] Следовательно, при наличии подобной формулы она выступала бы как своего рода figura etymologica —и.-евр. **k'u̯en-* (Nom.) & **k'u̯en-*/**k'u̯ei-* (Vb.) ʽжертва возрастает (набухает)ʼ, герм. **hunsl* & **hun-* (то же).

[33] Ср.: *jabai nu bairais aibr þein du h u n s l a s t a d a*… Mth. V, 23; *aflet jainar þo giba þeina in andwairþja h u n s l a s t a d i s*… Mth. V, 24 ʽОставь там дар твой пред жертвенником…ʼ; *…standans af taíhswon h u n s l a s t a d i s þwmiamins*. Luc. I, 11; *…niu þai matjandans h u n s l a gamainjandans h u n s l a s t a d a sind?* I Korinth. X, 18.

[34] Ср. сходно: *…gasaljands sik faur uns h u n s l* (Skeireins I, 5).

[35] К мотиву жертвы (жертвоприношения) как святого дела ср. лат. *operārī* ʽработать, трудитьсяʼ (ср. *opus*, *opera*), но и ʽсвященнодействовать, совершать жертвоприношенияʼ (*deo*. Tibull.), ср. *operārī sacris* ʽсовершать священные обрядыʼ у Горация, не говоря о заимствованиях из латинского — нем. *Opfer*, шведск., датск. *offer*, англ. *offering и* т. д. (как обозначение жертвы).

[36] Высказывавшееся иногда мнение о заимствовании этого слова из славянского скорее всего ошибочно.

[37] Среди значений этого латышского слова (ʽблагословение, благодать, блаженство, святостьʼ) есть и ʽпроцветаниеʼ; ср.: *svētībiņa*, *gausībiņa*, *nāc pa luogu istabā!* BW 1416 ʽпроцветаньице, питательность, иди через окно в комнату!ʼ.

[38] Параллели типа лит. *šventastis* (: слав. **svętostь*, польск. *świętość*), лтш. *svȩ̀tki* (: рус. *святки*) и т. п. должны рассматриваться в ином плане, поскольку указанные балтийские слова или заимствованы из славянских языков, или построены под влиянием славянских словообразовательных моделей.

[39] На основе лит. *švȩ̃sti* построены другие образования; ср. *švęstìnis* ʽсвятой, освященныйʼ, *švęstinas* ʽподлежащий празднованию, освящениюʼ, *švęstas* (вост.-лит.-твереч. *švīstà galvà* ʽосвященная головаʼ), (*pa*)*švęstas*, *pašvęstùvės* ʽпраздник посвященияʼ и т. п. См.: Fraenkel, 1962: 1041—1042.

[40] Ср. *svinība* ʽпразднество, торжествоʼ, *svinīgs* ʽторжественныйʼ, *svinîgums* и др. (Mühlenbach, Endzelin, 1923—1940, III: 1160). Иногда *svet-* и *svin-* сочетаются в пределах одного слова, как бы актуализируя друг друга и тем самым усиливая общую идею слова; ср. лтш. *svȩ̀tsvinība* ʽторжественностьʼ, ʽпраздничностьʼ, *svȩ̀tsvinîgs*.

[41] Соответствующие славянские глаголы имели бы вид **svęsti* (**svьsti*) и **svьněti*.

[42] Ср. лит. *Svent̃raštis* ʽСвященное Писаниеʼ (ср. лтш. *Svētie Raksti*), *šventnamis* ʽсвятой дом, храм, скинияʼ, *šveñtvagis* ʽсвятотатецʼ (ср. лтш. *svētuma /ap/gānītājs*), *-ystė* ʽсвятотатство, кощунствоʼ, *šventabandis* ʽсвятоша, ханжаʼ и т. п.; лтш. *svȩ̀tbilde* ʽобраз, иконаʼ, *svȩ̀tbijība* ʽблагоговениеʼ, *svȩ̀tmiesas* ʽмощиʼ (ср. *svētās relikvijas*), *svȩ̀tmiẽlastis* ʽсвятое причастиеʼ и т. п.

[43] Элемент со значением ʽсвятойʼ в названии дягиля — лит. *šveñtagaršvė* (ср. *garšvà* ʽсныть', *Aegopodium podagraria* /*gar̃švė*, *garšvas*/; ʽголеньʼ и т. п.) — мотивиру-

ется разными свойствами этого растения. По крайней мере, можно думать об особой роли м н о г о л и с т н о с т и дягиля, о его дважды-триждыперистых листьях со в з д у т ы м и (набухшими, см. выше о семантике и.-евр. **k'u̯en-to-*), мешковидными влагалищами (эти раздутые влагалища, охватывающие в виде мешка основание находящегося над ним междуузлия, во время дождя наполняются влагой), о мягкопушистых лучах зонтика и цветоножках, о белых цветках, дудкообразном сильном стебле (см.: Нейштадт, 1963: 419), наконец, о тонизирующих свойствах дягиля, используемых в медицине, особенно широко — в народной. Во всяком случае, и русское название этого растения связывается с *дя́глый* 'здоровый, сильный, крепкий' и т. п., *дя́гнутъ* 'поправляться, улучшаться' (ср. /арх/ангелический компонент в латинских названиях дягиля — к лит. *švent-*). Сходные семантические мотивировки отмечаются при обозначении ряда других растений этого типа — тысячелистника (*Achillea millefolium*, он же *деревей*, ср. и.-евр. **der-u̯-*/**dor-u̯-* 'крепость, сила' и т. п.), спорыша (*Polygonum aviculare*) и др. Спорыш своим названием связан с корнем **spor-* 'обильный, плодовитый', в известной степени синонимичным элементу **svęt-*. Наконец, стоит обратить внимание и на то, что в белорусских колядках отмечается персонифицированный образ растительного плодородия *Спары́ш* (Спорыш), который в одних и тех же контекстах чередуется с *Богом* и *Раем*, нередко определяемыми эпитетом *святой* (отсюда возможная реконструкция **svętъ/jь/ & sporyšь*, где оба члена подчеркивают, по сути дела, одну и ту же семантическую идею). В этом контексте привлекает к себе внимание еще одно ботаническое название — лит. *švéndras*, *švéndrė* (*švéndrai*, *švéndrės*), обозначающие род камыша, тростник, ш и р о к о л и с т ы й рогоз. Эти слова, испытывающие притяжение к другому обозначению тростника, *néndrė*, восходят к и.-евр. **k'u̯en-dh-ro-*, связываемому с названиями соответствующих растений (Pokorny, 1959: 631), ср. лат. *combrētum* 'juncus maximus', ирл. *cuinneog* 'Angelica silvestris', т. е. тот же д я г и л ь (см.: Lidén, 1892: 94—96; Marstrander, 1910: 359), др.-ирл. *contrán*, то же. К и.-евр. **k'u̯on-dh-nā-* восходят др.-исл. *hvǫnn* 'Angelica silvestris', 'Engelwurz' (< прасев. **hwānnō̄*), ср.-ирл. *hvönn,* фарер. *hvonn*, *kvonn*, норв. *kvann*, швед. *kvann* (*-a*, *-e*), ср. лапл. *fadno* (из герм.-сканд.); также аллем.-швейц. *Wannebobbel* 'Arum maculatum' (Vries, 1977: 274); полнее отражен источник в дат. и фарер. *quander* 'дягиль'. Эти названия ценны в двух отношениях: с одной стороны, они отсылают к идее «с в я т о г о» растения (ср. лит. *š v e ñ t a g a r š v ė*) и содержат мотивировки этой «святости»; с другой — они фиксируют и.-евр. корень, несомненно связанный с **k'u̯en-to,* но имеющий отличающиеся признаки (*-dh-, -ro, -na,* вокализм *-o-*). Тем самым и.-евр. **k'u̯en-* обретает важные черты своей истории, а его семантика, легшая в основу идеи святости, становится более разработанной и глубокой. О лит. *švéndras* и под. см.: Fraenkel, 1962: 1041. Уместно поставить вопрос о возможной связи с лит. *švéndras* и другими словами, восходящими к и.-евр. **k'u̯en-dh-ro-*, некоторых иранских ботанических обозначений типа вахан. *spandr* 'гармала' (Peganum harmala). Это растение принадлежит, несомненно, к числу сакрально отмеченных: его бросают в огонь в обряде, направленном против дивов, джиннов, пари, оно используется как благовоние и целебное средство в Средней Азии и Афганистане; из внешних особенностей сипанда (иногда его называют «дикой рутой») характерны его корни, напоминающие круглые хлебцы (ср. идею набухания, роста в и.-евр. **k'u̯en-to-*); см.: Грюнберг, Стеблин-Каменский, 1976: 248, 250, 451. Ср. также тадж. *sípand*, яз-

гул. *spāndā́n*, название дикорастущих горных низких «п о д у ш е к» с круглыми красноватыми плодами-коробочками; семена используются в народной медицине (Эдельман, 1971: 245). Впрочем, можно думать, видимо, и о связи этих названий с иранскими глаголами в значении ʽнаполнять' (из **us-parn-* > *span-*), ср. язгул. *s(ə)pant-*, ваханск. *spыn-* : *spat-* (также *spond*), сарык. *spon* : *spond* и др.

[44] В данном случае не имеет особого значения даже предположение о фантомности этого имени, которое могло возникнуть вторично на основе названия урочища, расположенного в Вильне, в месте впадения Вильни в Вилию (ср. топонимы *Šventrãgis*, Мариямп. р-н, *Šventragiaĩ*, Кельмск. р-н, и др.).

[45] Ср. *fluvium Suentam*, 1276 в Гданьском Повислинье (*Swente*, *Swienta* и т. п.); см.: Górnowicz, 1980: 267—268; Brocki, 1978: 132, и др.

[46] В более широком контексте см.: *Švéndra*, *Švéndrẽlis*, *Švendrinė*, *Švendris*, *-ỹs*, *Švendriùkas* (ср. и *Švéndežeris*).

[47] Ср. и.-евр. **k'u̯ei-d-*: др.-инд. *švindatē* ʽсияет', ʽблестит' (Dhātup.), др.-греч. Πίνδος, название горы (ʽсияющая'), гот. *hveits*, др.-исл. *hvítr*, др.-в.-нем. *(h)wiz* ʽбелый', нем. *weiß* и др. Вероятно, балтийские и славянские языки сохранили и такие формы этого элемента, которые избежали «сатемизации» (ср. лтш. *kvitêt* ʽблестеть', ʽмерцать сиянием', слав. **kvisti*, **kvьtǫ*, ст.-чеш. *kvísti*, *ktvu*, *květ*, ст.-слав. *процвисти*, *-цвьтѫ*, рус. *цвести*, *цвет* и т. п.). Разумеется, и они должны быть учтены в более широкой картине. Между прочим, ср. связь мотивов ц в е т е н и я и с в я т о с т и в старых текстах (*святость процвела*) и т. п.

[48] В этом контексте цветов спектра показательно место з е л е н о г о цвета (λ — 520 нм) — н е п о с р е д с т в е н н о перед цветами, передающими идею святости («предсвятость» как потенция роста, молодости, жизненной силы); см. ниже о зеленом цвете.

[49] Важность визуально-оптического кода святости объясняется не самим фактом наличия этого кода и возможностью строить с его помощью новые сообщения, но о н т о л о г и ч н о с т ь ю цвета как формы и сути святости. Характерный пример противоположного типа — наличие у того же и.-евр. корня **k'u̯ei-* «акустических» употреблений при отсутствии всякой связи с идеей святости; ср., напр., германские примеры, в основном подчеркивающие идею энергичного, бурного, нарастающего (во всяком случае, не-нейтрального) звукоиспускания — ʽгромко, бурно кричать', ʽхохотать', ʽржать', ʽвопить', ʽгудеть', ʽсвистать' (ср. и слав. **svistati*, лит. *švýkšti*), ʽжужжать', ʽшипеть' и т. д. — вплоть до ʽшептать'; ср. исл. *hvīa*, швед. диал. *hwija*, ср.-в.-нем. *wihe-n-*, *wihe-ren*, др.-в.-нем. *(h)waijōn*, нем. *weihen*, др.-исл. *hvīna*, *hvinr*, др.-англ. *hwīnan*, *hwinsian*, др.-в.-нем. *winisōn*, нем. *winseln*, др.-исл. *hvīskra*, *hvīsla*, др.-англ. *hwiscettan*, *hwistlian*, др.-в.-нем. *(h)wispalōn* п др. (Pokorny, 1959: 628).

[50] Однако элемент **svęt-* входит и в довольно обширный словарь «негативных» терминов, обозначающих нарушение (преступление) святости, — *святохульство*, *святокупство*, *святотатство*, *святоборство*, *святоотступничество*, *святоненавистничество*, *святогонство* и т. п.

[51] Характерный пример — рус. (зап.) *свя́тый-мел*, «освящаемый, по стар. обычаю в крещенский сочельник; крестьяне ставят им кресты на дверях, а остаток сберегают как лекарство» (Даль, 4^3, 96) и т. п.

[52] Кстати, нет серьезных оснований, во-первых, отделять лежащий в основе этого компонента корень **u̯oik-* (: **u̯eik*) от и.-евр. **u̯eik-* II (см.: Pokorny, 1959: 1128—

1129): лит. *veĩkti* ʽделатьʼ, ʽработатьʼ, *véikus* ʽскорыйʼ, гот. *weihan* ʽпобеждатьʼ, лат. *vinco* (*victum*), др.-ирл. *fichid* и т. п., а во-вторых, и.-евр. **u̯eik-* II от **u̯eik-* I ʽaussondernʼ (по определению Покорного), поскольку **u̯eik-* I предполагает обособление, выделение именно как результат возрастания, вы- и перерастания, сильного и энергичного движения по преодолению средненейтрального уровня. Если это верно, то в общий и.-евр. корень **u̯eik-* (I, II) естественно включаются не только др.-инд. *vinákti*, *vivekti*, авест. *ava-vaēk-* и т. п., но и обозначения жертвы и освящения, точнее — жертвы как объекта, который становится освященным по условию; ср. лат. *victima* ʽжертваʼ, ʽжертвенное животноеʼ и гот. *weihs* ʽсвятойʼ, др.-сакс. *wīh-*, др.-в.-нем. *wīh(i)*, нем. *weih(en)*; ср. также др.-исл. *vē-* ʽсвятилищеʼ, ʽхрамʼ, др.-англ. *wēoh*, *wīg* ʽбожественное изображениеʼ и т. п.

[53] «Русский привет расставания „прощай!“ удивительно хорошо по смыслу. Прежде всего, не о чем-нибудь другом, а о прощении; и притом: не теперь однократно прости, но прощай непрестанно во все время разлуки; каждый раз, как вспомнишь обо мне, — прости, чем я тебя обидел. Уж, наверное, чем-нибудь да обидел: ведь я только человек… Но и это прекрасное слово уже умерло. Оно высохло и затвердело». См.: *М. О. Гершензон.* Солнце над мглою (афоризмы) // Записки мечтателей, 1922, № 5: 21.

[54] Тем не менее и в этом акте прослеживаются важные с точки зрения избранной здесь темы моменты, из которых придется обозначить лишь два: **bǫdi sъ-dorvъ* ʽбудь здоров!ʼ, ʽздравствуй!ʼ, отсылающее не только к идее крепости-силы, но и благого возрастания, объединяющего человека, таким образом приветствуемого, и растущее дерево (**derv-o* < и.-евр. **der-u̯-* : **dor-u̯-*); целование (при встрече и прощании) как выражение пожелания другому быть целым, цельным, здоровым (слав. **cělъ* восходит к и.-евр. **koil-*, с которым связаны не только обозначения здоровья, но и святости; ср. нем. *heil*, *Heil*, *heilig* и др.); ср. *христосоваться* ʽцеловатьсяʼ в ряду других примеров использования этого имени в апеллятивной лексике (*христóвушка* ʽмилыйʼ, ʽсердечныйʼ, ʽболезныйʼ, ʽдорогой мойʼ, Даль; *христорáдничать* и т. п.).

[55] Примеры подобного типа легко могут быть умножены (их анализу предполагается посвятить особую работу). Здесь стоит назвать два комплекса, каждый из которых по-своему соотносится с идеей святости: 1) *мир* как ʽземляʼ, ʽкосмосʼ и как ʽпокойʼ, ʽтишинаʼ, ʽблагодатное состояние любви и дружбыʼ, с одной стороны, и *мир* как ʽкосмосʼ (макромир) и как ʽобщинаʼ (микромир) — с другой; 2) *правый — право — правда — справедливость* как термины ориентации (от пространственной до нравственной сферы).

[56] Ср. слав. **věra* (как обозначение религии), в конечном счете соотносимое с идеей правильного (благого) выбора между добром и злом; ср. др.-инд. *vr̥-*, *vr̥ṇā́ti* ʽвыбираетʼ, *vā́ra-* ʽсокровищеʼ, ʽсобственностьʼ, ʽблагоʼ, но и ʽвыборʼ.

[57] Не всегда обращают внимание на то, что эта «пансакральность» («всесвятость»), по сути дела, ограничивает (или даже снимает) оппозиции Неба и Земли, божественного и человеческого, святого и профанического. Небо как бы сходит на землю, и человек становится уже не просто образом, подобием и творением Бога, но как бы его воплощением, носителем божественных энергий (хотя бы в потенции, в идеале); ср. известные соблазны этого рода в истории христианства на Руси («человекобожие»).

[58] Все, что не свято или что сакрализуется с трудом и без уверенности в успехе, кажется не заслуживающим внимания. В оппозиции сакральное — профаническое

узревается (преимущественно) лишь первое, только оно и ценится, а профаническое игнорируется или находится в небрежении, борьба за него ради его освящения не ведется или ведется недостаточно (иное дело — активные силы зла, роль которых по старой, идущей из древнеиранской традиции привычке нередко гипертрофируется). Отсюда — крайности духовного максимализма, невнимание к прозе жизни, к злобе дня, недостаток подлинного духовного трезвения. И еще одно следствие гиперсакрализации — понимание жизни (во всяком случае, в отдельные ее моменты) как воспроизведения, повторения священной истории, как imitatio Christi. В этой связи можно указать на известные описания ритуалов с участием царя и патриарха в Москве на Красной площади у Лобного места в последнюю неделю перед Пасхой (XVII в.), а также сослаться на практику такой сакрализации жизни и рамок, в которых она протекает, в подвижническом опыте ряда русских святых (напр., Серафима Саровского).

[59] Имя божества *Suentebueck* в не вполне ясном месте из Эбсдорфской легенды (XIV в.) — *…fidem Christi reliquentes idola sua projecta Hammon scilicet S u e n t e b u e c k, Vitelubbe, Radegast cum ceteris erexerunt…* — нередко толкуют как **Sventobykъ* (Niederle, 1916: 157 и др.).

[60] Ср. многочисленные *Святые горы* в топонимии (реальной и мифопоэтической). Об отношении к ним былинного имени *Святогор* см.: Топоров, 1983: 89—125.

[61] Ср. названия рек типа рус. *Святая* (или озера — *Святое)*, *Святая река* и т. п.

[62] «Порожнесть» праздника и есть обозначение этого выхода (освобождения) из профанического времени (la durée profane).

[63] Наряду с синтаксическими сочетаниями этого типа отмечены и примеры соответствующих сложных слов (ср. рус. *святдень*, *святвечер* и т. п.).

[64] Ср. оксюморный образ *святой лжи* как парадокс непрямого пути к высокой правде.

[65] Ср. также *sanctus Vitus.* О смешении со св. Витом см.: Nahtigal, 1956: 1—9.

[66] Ср. Nom. propr. *Zwetbochus*, 1130 (Monumenta Germaniae historica III, 28) = слав. *Světobog* < праслав. *Svętobogъ* (Schlimpert, 1964: 47); чеш. *Světʼboh* (Miklosich, 1927: 95).

[67] К фонетике *kt* > *t* ср. слав. **potъ* (< **pok-t-*) : **pek-ti*.

[68] Ср. антропоним **L'ude-vitъ* с идеей растущей жизненной силы при **Svęto-vitъ* с весьма близкой семантикой. Показательно сгущение имен на *-vitъ* на северо-западной периферии славянства, в непосредственном соседстве с германцами.

[69] *Svęto-pъlkъ* также принадлежит преимущественно к княжеским именам (ср. моравскую, польскую, русскую традиции и упоминание разных ранних носителей этого имени у Галла Анонима, Гельмольда, Козьмы Пражского и других старых авторов). Хронологически первыми известными носителями этого имени были великоморавский князь (830—894) и его сын (конец IX в.); ср. также вассала маркграфа Каринтии Луитпольда, жившего в конце IX — начале X в. и носившего то же имя.

[70] Близкая аналогия наблюдается в употреблении понятия «святой» в Ветхом и Новом заветах. В первом из них число сочетаний этого типа достаточно велико (земля, небо, область, место, гора, вода, путь, храм, престол, жилище, собрание, сонм; имя, слава, радость, благо, дух; день; муж, семя и т. п.) и распределение разных типов характеризуется значительной равномерностью. Хотя в Новом завете некоторые из сочетаний сохраняются, в целом их немного; зато решительное преобладание получает сочетание С в я т о й Д у х (ср. Πνεῦμα Ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ. Luc. I, 35 или

τὸ γὰρ Ἅγιον Πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς. Ibid. XII, 12; и др.); ср. также сочетание этого прилагательного со словами Отец, Сын, ангелы, пророки, апостолы; заповеди, закон и т. п.

[71] Ср. в «Сказании о Борисе и Глебе» (16а—16в): *А о с в я т ѣ м ь Глѣбѣ не вьси съвѣдяаху, яко Смолиньскѣ убиенъ есть. И търда съказаша ему, яже слышаша от приходящиихъ отътуду, како видѣша с в ѣ т ъ и с в ѣ щ ѣ въ пустѣ мѣстѣ… Нъ яко же рече господь: Не можеть градъ укрытися врьху горы стоя, ни с в ѣ щ ѣ въжьгъше спудъмь покрывають, нъ на с в ѣ т и л ѣ поставляють, да с в ѣ т и т ь тьмныя. Тако и си с в я т а я постави с в ѣ т и т и въ мирѣ премногыими чюдесы с и я т и въ Русьскѣи сторонѣ велицѣи…* — О мотиве с и я н и я с в я т о с т и, ее славы см.: Флоренский, 1981: 76—77 (в связи с греч. μάρτυζ ʻсвидетель,ʼ ʻмученикʼ: к **mar*- ʻсиятьʼ, согласно автору); 1914: 555 и сл.; Meyer, 1982: 377—388 и др.

[72] Традиционно считается, что Борис и Глеб были причислены к лику святых в 1020 г., когда Ярослав перенес их тела в церковь св. Василия в Вышгороде (см.: Васильев, 1893; Голубинский, 1904: 27 и сл.; Серебрянский, 1915; Каргер, 1952 и др.; ср. также: Левитский, 1890; Соболевский, 1890; и др.). В настоящее время нельзя не считаться с остроумными соображениями М. X. Алешковского. Он высказал предположение, что перенесение мощей Бориса и Глеба в 1072 г., видимо, и было следствием т о г д а ж е совершившейся канонизации. В самом деле, очень характерно, что в «Повести временных лет» под 1020 г. н и ч е г о не говорится об уникальном на Руси событии — первой канонизации; что о ней нет сведений и в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона [содержание и пафос этого сочинения делают невероятным игнорирование упоминаний о первых русских святых, особенно в контексте аргументации в пользу причисления к лику святых князя Владимира, совершившего равноапостольский подвиг; упоминание Бориса и Глеба как святых в «Похвале и памяти Владимиру» монаха Иакова (середина XI в.) представляет собой, по мнению А. А. Шахматова, позднейшую вставку]; что имена убитых (и, как считается, канонизированных) князей в течение нескольких десятилетий не давались детям в княжеском роду (в отличие от имени «окаянного» Святополка; кстати, после 1072 г. имя Святополка навсегда выходит из княжеского именослова); см.: Алешковский, 1971: 83—87. Как бы ни обстояло дело в действительности, традиция прочно и окончательно усвоила Бориса и Глеба как п е р в ы х русских святых (показательно, что они действительно были первыми святыми, официально признанными Византией; к их культу была благосклонна и римско-католическая церковь) и сделала из этого ряд важных заключений (понимание их как заступников русской земли, введение дня их памяти 24 июля в число великих годовых праздников русской церкви, особенности культа, роль этих образов в иконописи п т. д.). Именно это усвоение с необходимостью должно быть учтено при выявлении того, ч т о вкладывалось в понятие святости на Руси. Противоречие (если только оно подтвердится) между реальным положением дел и той картиной, которая постулируется традицией, в этом случае с особой силой подчеркнуло бы важность мотивов, приведших к «преобразованию» действительности в указанном направлении. Восстановление подлинной картины событий, связанных с убиением Бориса п Глеба, бесспорно важная задача исторического исследования. При этом, однако, следует учитывать два обстоятельства: «подлинная» картина может оказаться не более чем еще одной версией (Алешковский, 1971: 83—93 и особенно 129—131 намекает на возможность более точного отражения событий

в Эймундовой саге, рассказывающей о дружиннике Ярислейфа (= Ярослава), сражающемся с Бурислейфом (= Борисом) и убивающем его; ср.: Belaiew, 1936: 93—100), и для решения основного вопроса данной статьи существенно не то, *как это было на самом деле*, а как это было воспринято, понято и претворено в мифопоэтических по своему характеру текстах. Текст Эймундовой саги см.: Rafn, 1850—1852; ср. также о ней: Лященко, 1926: 1061—1086; Мельникова, 1978: 289—295 и др.; Cross, 1929: 127 и сл. (ср.: Cross, 1931: 133 и сл.) и др.

[73] Из публикаций текстов о св. Борисе и Глебе наиболее важны: Абрамович, 1916; Бугославський, 1928; Успен. сб., 1971; ср. также: Голубовский, 1900; Лопарев, 1894; Серебрянский, 1915: 86—107 и др., не говоря о более ранних изданиях (особо следует отметить — Срезневский, 1860). Об источниках текстов о св. Борисе и Глебе (в частности, и не агиографических) см.: Müller, 1954: 196—217; Ильин, 1957; и др.

[74] «Сказание» цитируется по изданию — Успен. сб., 1971, листы 8б—18б, но в упрощенном графическом виде (см.: Памятники, 1978: 278—302). Отсылка к текстам «Чтения» (Чтен.) и летописи (Лет.) делается изредка, лишь в особо важных случаях.

[75] Автор настроен по-деловому: неизжитость глубокого потрясения от гибели Бориса п Глеба и желание не упустить время заставляют его не раз перебивать изложение событий оговорками типа: *Прочая же его добродѣтели инде съкажемъ, нынѣ же нѣстъ время* (8в); *Нъ се остаану много глаголати, да не многописании въ забыть вълѣземъ, нъ о немь же начахъ, си съкажемъ убо сице* (8г); *Яко же и бысть, еже послѣди съкажемъ. Нынѣ же нѣсть время, нъ на предълежащее възвратимъся…* (13а) и др.

[76] В отмеченных местах текста появляются и иначе построенные «магические» повторения. Ср. в самом начале «Сказания»: *Господи, благослови, отьче. «Родъ правыих благословиться, — рече пророкъ, — и сѣмя ихъ въ благословении будеть»* (монтаж «чужих» текстов используется нечасто, но обычно с большим эффектом; ср. пение Борисом Псалтыри в ночь убийства: *Обидоша мя пси мнози и уньци тучни одьржаша мя…*) — или последние слова уже смертельно раненного Бориса: *Господи боже мои многомилостивыи и милостивыи и премилостиве!* Ср. еще: *Къто не почюдиться великуому съмерению, къто ли не съмѣриться, оного съмѣрения видя и слыша?* и др.

[77] Ср.: Гусев, 1898; Лихачев, 1907; Айналов, 1910: 1—128; Леопардов, 1894; Лесючевский, 1946; Смирнова, 1958; Воронин, 1957: 277; Антонова, Мнева, 1963, I: 42, 84—85, 94, 131, 153—157, 162—163; II: 17—30 (также № 33, 67, 143, 180, 209, 213, 410) и др.

[78] В «Сказании» Борис четырежды назван святым: *И яко услыша святыи Борис…*; *вьсю надежю свою на господа положилъ есть святыи Борисъ…*; *иде же бѣ убиенъ святыи Борисъ*; *И о святѣмь Борисѣ повѣдаша.* Упоминается «святое сердце» и «святая голова» Бориса (*скрушение сьрдьца его святаго*; *святую главу свою*). Четырежды назван святым и Глеб: *Святыи же поиде въ кораблици… И яко узьрѣ я святыи, въздрадовася душею…*; *И сему убо святууму лежащю дълго время…*; *А о святѣмь Глѣбѣ не вьси съвѣдяаху…* Несколько раз слово *святыи* определяет обоих братьев: *о тьльсьхъ святою*; *ту лежащю святою страстотьрпьцю телесу*; *Тако и си святая постави свѣтити въ мирѣ*; *въ немь же положенѣ быста рацѣ ваю святѣи.* Кроме этого *святыи* трижды выступает

при слове *крьщение.* Кроме того, братья часто определяются как *блаженные* и *богоблаженные* (только Борис). На этом фоне поразительно распределение эпитета *святыи* в «Чтении», где, кроме одного случая отнесения его к паре *(а святу сею Бориса и Глѣба у себя держащю…*), этим словом постоянно определяется только Глеб. Особенно показательны контрастные примеры типа: *…а святаго Глѣба у себя остави... Блаженныи же Борис…*; *На блаженнаго Бориса мышляше, како, еликымъ образомъ погубити. Увѣдѣвъ же, святыи Глѣбъ восхотѣ отбѣжати…*; *…и ту положиша тѣло блаженаго Бориса… И о томъ увѣдѣвь оканьныи той, яко на полунощныя страны бѣжалъ есть святыи Глѣбъ…* Разумеется, что такое противопоставление не может быть случайным. О возможном его истолковании см. далее. Наиболее «официальный» контекст, удостоверяющий святость братьев, дан в «Слове похвальном на пренесение мощей Свв. Бориса и Глеба» (Лопарев, 1894: 28): *А сиѧ стаѧ Борисъ и Глѣбъ со архаагглы оу пртс҃ла, и хероувимы и серафимы, со апс҃лы и мчнки и стли наслажающесѧ свѣта бжс҃твенаго, бес престани поюще пѣснь аггльскую…*

[79] Борис и Глеб и по своим именам (простым, а не сложным; коротким, а не длинным; лишенным «значения», а не семантически прозрачным) резко отличаются от своих сводных братьев — Вышеслава, Изяслава, Святополка (от гречанки), Изяслава, Мстислава и Всеволода (от Рогнеды), Святослава и Мстислава («*отъ иноя*»), — чьи имена актуализировали идею славы, власти, святости, силы. Эта ономатетическая изолированность, выделенность для конца X — начала XI в. не могла быть случайной: в ней ощущается сознательность замысла и некая предназначенность.

[80] Характерны в этом смысле сомнения Святополка (ср. нем. *Zweifel*, сомнение как раздвоенность, от *zwei* 'два'): *Глаголааше бо въ души своеи оканьнѣи: Что сътворю? Аще бо до съде оставлю дѣло убийства моего, то дъвоего имамъ чаяти: яко аще услышать мя братия моя, си же варивъше въздадять им и горьша сихъ. Аще ли и не сице, то да ижденуть мя и буду чюжь престола отьца моего, и жалость землѣ моея сьнѣсть мя, и поношения поносящихъ нападуть на мя, и къняжение мое приметь инъ и въ дворѣхъ моихъ не будеть живущааго*. Оба варианта не оставляют Святополку выхода к благому. Запертый в безысходную ситуацию, он вынужден идти далее по пути зла не по собственному желанию, но почти автоматически, подчиняясь логике развертывающегося зла. И мнимо самостоятельное решение Святополка (*приложю къ безаконию убо безаконие* — опять удвоение) принимается, возможно, не без сожаления, в силу необходимости, поскольку все равно все уже пропало — *Обаче и матере моея грѣхъ да не оцѣститься и съ правьдныими не напишюся, нъ да потреблюся отъ книгъ живущиихъ*. В этом драматизм судьбы Святополка с ее, по сути дела, киркегоровскими коллизиями виновности и преступности, самосознания и деяния.

[81] Ср.: *вы убо небесьная чловѣка еста, земльная ангела, стълпа и утвьржение землѣ нашея. Тѣмь же и борета по своемь отьчьствѣ.*

[82] Ср. два полярных примера — равенство фигур в случае необычайно удлиненных и укороченных пропорций; см. соответственно: Антонова, Мнева, 1963, I: 221—222 (илл. 180: икона Рост.-Сузд. школы, середина XV в.) и 185 (илл. 94: Псковск. школа, XIV в.). В некоторых случаях подобие фигур (но не ликов) и атрибутов является практически полным (как в только что указанной иконе Псковской школы, илл. 94).

[83] Лишь один пример такого распределения — сочетание красного и синего цвета на трехчастном верхе шапок (икона «Борис и Глеб на конях», Моск. школа, 1340-е годы), см.: Антонова, Мнева, 1963, I, илл. 163, или красного и зеленого (коричневатого) цвета (икона «Борис и Глеб», XIV в. Русск. музей; у Бориса зеленая средняя треть шапки, при красных двух крайних третях, у Глеба — наоборот: средняя — красная, обе крайние — зеленые). Еще чаще наблюдается такая взаимозависимость в распределении цвета одежд Бориса и Глеба.

[84] Есть и исключения: длина волос и форма прически одинаковы в изображениях Бориса и Глеба на ряде икон, см.: Антонова, Мнева, 1963, I, илл. 42, 84—85, 131; ср. также II, илл. 17 (где и у Бориса волосы до плеч).

[85] Молодость Глеба подчеркивается и в письменных текстах. Ср.: *Помилуите уности моеѣ… Не порѣжете лозы не до коньца въздрастъша… Аз*, *братие*, *и зълобиемь и въздрастъмь еще младеньствую* (в этом отношении Глеб как бы повторяет прошлое Бориса: *вьсячьскы украшенъ акы цвѣтъ цвьтыи въ уности своеи*). Ср. еще: *Бѣ же Глѣбъ велми дѣтескъ*, *а блаженыи Борисъ въ разумѣ сы…* «Чтен.»; *а святаго Глѣба у себе остави*, *одиначе бо бѣ унъ теломъ*. «Чтен.» (ср. также сопоставление Глеба, христианское имя которого было Давыд, с пророком Давидом, свидетельствовавшим о себе: *мнии бѣ въ братьи моеи и унии въ дому отца моего*).

[86] Юность и мужество, в свою очередь, включаются в более полный (трех- или четырехчленный) цикл возрастных фаз, соотносимый с подобной же градацией плодородно-сексуальной силы. Характерно, что имя старшего брата Бориса и Глеба Ярослава содержит элемент *яр-* (< **jar-*), который кодирует обозначение этой силы. В этой же связи очень показательна тройная икона из Третьяковской галереи (Моск. школа, 1-я четверть XVI в.; см.: Антонова, Мнева, 1963, II: 60—61, илл. 17), на которой между Борисом и Глебом изображен их отец — князь Владимир в виде старца с большой бородой и с городчатым венцом. Такое представление трех фаз мужской силы имеет многочисленные аналогии. Одна из самых убедительных — прусская триада богов, описанная Симоном Грунау в его «Хронике» (те же три портретных типа).

[87] Иконографический тип иконы «Борис и Глеб на конях» восходит к изображению Сергия и Вакха XIII в., хранящемуся на Синае (G. et M. Sotiriou, 1956, № 185), о чем см.: Антонова, Мнева, 1963, I: 250. Иное дело — конский мотив в связи с Флором и Лавром, который засвидетельствован только на Руси (Гусев, 1911: 85). Византийская иконопись (как и южноитальянская и южнославянская иконография Флора и Лавра) не знала, кажется, конных изображений этих святых; в текстах молитв, заговоров, апокрифов, созданных в Византии, конская тема также не связывается с ними (см.: Алмазов, 1901). Вместе с тем несомненна связь конных изображений Бориса и Глеба с аналогичными изображениями Флора и Лавра (ср.: Антонова, Мнева, 1963, I: 158—159, илл. 89: Новгор. школа, конец XV в.). Показательно, что Флор и Лавр (как и Борис и Глеб) посмертно выступали как целители (ср. «вегетативную» семантику их имен).

[88] В связи с мотивом убийства Бориса и Глеба уместно напомнить, что и Юмиса гонят, преследуют, бьют, рвут на части, топят и т. д. [характерное совпадение: глагол *dzît*, употребляемый для обозначения преследования Юмиса, генетически связан (**ginti*) с соответствующим глаголом, обозначающим погоню за Святополком, кото-

рый сам раньше преследовал Бориса и Глеба: *Побѣгнѣте*, — говорит он, — *осе женуть по насъ!*]. Венок из двойных колосьев Юмиса напоминает венцы (их два) на головах Бориса и Глеба; иногда как венцы трактуются изображения храма в руках этих святых на энколпионах (см.: Леопардов, 1894, III—IV, табл. I, рис. 9 и др.; Алешковский, 1971: 92) или кресты, изображение которых нередко выглядит как стилизация растительных мотивов. Интересна в этой связи геральдически четкая икона XIV в., изображающая конную пару Бориса и Глеба (Новгор. истор.-архит. музей; см.: Лазарев, 1969: 19, № 21): из верхнего правого угла протягивается рука Христа с благословляющим жестом. Эта икона в известном отношении перекликается с миниатюрой из Сильвестровского списка (Айналов, 1910: 28, рис. 3), на которой Христос подает венцы Борису и Глебу; ср. в «Сказании»: *и въсприяста вѣньца небесныя его же и въжелѣста*… (14 г).

[89] В иконах Бориса и Глеба особо значимо соотнесение красного и зеленого цвета (об их символике в иконописи см.: Флоренский, 1914, 555 и сл.). Красный доминирует, но тем интимнее (иногда до пронзительности) развивает свою идею зеленый цвет. Ср., напр., его роль в одной из лучших икон Бориса и Глеба (XIV в., ГРМ), где, как предполагают, отражены их подлинные портретные черты (Древние русские иконы, 1958, табл. XVII): зеленые трети шапок Бориса и Глеба (две трети), охваченные или разъединенные красными третями; зеленые поручи, пояс и оторочка одежды; зеленоватость в карнации (ср. зеленую санкирную подоснову). Эта периферийность пли «оттесненность» зеленого отчасти компенсируется орнаментальными растительными мотивами, покрывающими плащи-корзно и туники (особенно густо у Бориса) и данными в золотом и серебряном цвете. В других случаях (икона XIV в., ГТГ; см.: Лазарев, 1969, № 20, или миниатюра; см.: Айналов, 1910, рис. 3) присутствует зеленый (светло-зеленый) позем. Очень показательна поздняя икона XVII в. (воспроизведенная в связи с миниатюрами из Лицевого жития Бориса и Глеба; см.: Лихачев, 1907: 39, рис. 10): справа, слева, сверху братьев — густая композиция растительных мотивов (зеленый цвет распределен по бокам и в середине); создается впечатление, что они находятся в саду. Не случайно Борис и Глеб рассматриваются и как покровители земледельцев (ср.: Потебня, 1865: 8—11; отчасти: Гіппіус, 1929: 3—51 и др.).

[90] Ср. и другие растительные метафоры в «Сказании»: *украшенъ акы цвѣтъ цвьтыи… и благодать божия цвьтяаше на немь*; *Родъ правыих благословиться… и сѣмя ихъ въ благословении будеть*; *…красота тѣла твоего увядаеть* и др. Трагизм судьбы, осознаваемый Глебом, усугубляется именно преждевременностью его смерти (до зрелости); отсюда особый щемящий характер его мольбы о помиловании. О том же молит и безвестная девочка из стихотворения Л. де Ренье («Puella»): *Plains-moi, car je n'eus rien à donner à l'Amour, | Ni fleurs de mon Été, ni fruits de mon Automne, | Et la terre où naquit mon destin sans couronne | N'a pas porté pour moi la rose ou l'épi lourd.* Известны и иные схождения. Не раз отмечалась связь вегетативных образов с темой смерти; ср. у Пастернака: «Царство растений так легко себе представить ближайшим соседом царства смерти. Здесь, в зелени земли, между деревьями кладбищ, среди вышедших из гряд цветочных всходов, сосредоточены, может быть, тайны превращения и загадки жизни, над которыми мы бьемся. Вышедшего из гроба Иисуса Мария не узнала в первую минуту и приняла за идущего по погосту садовника (*она же, мнящи, яко вертоградарь есть…*)».

[91] Одна из них — так называемый «основной» миф, в частности два его мотива: убийство Громовержцем младшего сына (или близнецов; ср. мотив «похорон» Кузьмы и Демьяна) и его возрождение в виде удвоенного (умноженного) урожая, растения, колоса, плода. В этом контексте характерно, что в некоторых местах день св. Бориса и Глеба называется *грозным праздником* (с отсылкой к Громовержцу) или *паликоп(н)а* (со сходными ассоциациями); последним словом обозначается и день св. Пантелеймона-целителя, обладателя той же функции, что и Борис и Глеб; в свою очередь, целителем нередко оказывается именно тот, кто был наказан, поражен, отсюда — известные связи образов Громовержца и целителя; ср. лит. *Perkū́nas šáuna* (от *šáuti*) 'Перкунас поражает (бьет)' при прус. *Aušauts*, имени бога-исцелителя, «отстреливающего» (в отличие от стреляющего Перкунаса) болезни. Отмеченность младшего сына (или брата) находит аналогию в подобной отнесенности Глеба (именно он святой по преимуществу; см. выше); см.: Алешковский, 1971: 87—93 (любопытна роль младших сыновей: вопреки идее старшинства как раз они — Всеволодовичи, Юрьевичи, Даниловичи — были основателями династий, обеспечивших целокупность Руси в виде единодержавия; см.: Федотов, 1959: 23). Предполагается что исконный порядок в паре — *Глеб и Борис* (что, кстати, соответствует старому принципу помещения более короткого слова в первом члене сложного слова типа *dvandva*).

[92] Признание Бориса и Глеба святыми не могло не актуализировать противопоставления новой и истинной святости и «окаянности» Святополка, «святого» по имени. Ср. различение *благой вони* и *зълаго смрада*; с одной стороны: *И принесеся жьртва чиста господеви и благовоньна*; *…тѣло святаго… свѣтьло и красьно и цѣло и благу воню имущю* (ср.: *открыша рацѣ святою …церькы же исполнися благыя вони.* «Чтен.»), а с другой — *И есть могыла его* [Святополка] *и до сего дьне, и исходить от неѣ смрадъ зълыи на показание чловѣкомъ.* Об афонской практике выкапывать через три-четыре года после смерти кости, чтобы удостовериться, не испускают ли они благоухания, которое истолковывают как желание Бога прославить нового святого, см.: Голубинский, 1894: 31 и др.

[93] «Чтение» в этом отношении построено иначе и подробнее излагает добродетели братьев (ср.: *Блаженыи же Борисъ много показа милосердие во области своея, не точью же къ убогымъ, нъ и къ всимъ людемъ…* и т. п.).

[94] Существенно, что свой выбор Борис ориентирует не столько на логику *мира сего*, сколько ставит в зависимость от того, что может быть в *ином мире*.

[95] И Борис, конечно, не избыл всех своих привязанностей к земной жизни и к самому себе — вплоть до своего тела. Потому и плачет он в ожидании неминуемой смерти: *Идыи же путьмь, помышляаше о красотѣ и добротѣ телеса своего, и сльзами разливаашеся вьсь. И хотя удрьжатися и не можааше* (и далее в словах отрока, прикрывшего собою тело блаженного: *…да иде же красота тѣла твоего увядаеть, ту и азъ съподобленъ буду съконьчати живот свои!* 11 г). Ср. далее о его *скърби съмьртьнои.* Но еще точнее состояние Бориса характеризуется в тот момент, когда смерть выбрана им: *Въ тузѣ и печали удручьнъмь сьрдьцьмь и вълѣзъ въ шатьръ свои, плакашеся съкрушенъмь сърдьцьмь, а душею радостьною, жалостьно гласъ испущааше…* (сокрушенное сердце при радостной душе); мотивы «сердца» и «слез» играют очень важную роль в «Сказании». Сердце упоминается в

части 8б—18а (т. е. до чудес) около 25 раз (ум, разум, смысл — восемь раз). Ср. некоторые показательные контексты: *Се готовъ есмь предъ очима твоима сътворити, елико велить воля сьрдьца твоего*; *Въ сьрдьци си начать сицевая вѣщати*; *И та вься полагая въ сьрдьци си: Воля твоя да будеть, господи мои*; *И си на умѣ си помышляя… глаголаше въ сьрдьци своемъ…*; *…скрушение сьрдьца его святаго…*; *Помышлять же въ сьрдьци своемъ…*; *Таче, забывъ скърбь съмьртьную, тѣшааше сьрдьце свое о словеси божии*; *И поиде радъстьнъмь сьрдьцьмь…*; *вижь болѣзнь сьрдьца моего*; *и си слышавъ, вьзнесеся срьдьцьмь* и др. Но есть сердца, открытые злу, ср. о Святополке: *И яко видѣся желание сьрдьца своего уже улучивъ… и нималы понѣ на покаяние преклонися. Нъ ту абие вънидe въ сьрдьце его сотона и начаты и́ пострѣкати вящьша и горьша сдѣяти…* Ср. также клишированный мотив завершения убийства: ⟨…⟩ *и прободоста и́ мечьмь въ сьрдьце*; *…прободенъ бысть копиемь въ сьрдьце вьдруженъ*; *…напрягоша лукъ свои заклати правыя сьрдьцьмь и орудие ихъ вънидеть в сьрдьца…* (в цитате из псалмов Давида). Особенно показательны места, где сочетаются мотивы «сердца и слез», «плача», «стенания». Ср.: *…и сльзами разливаашеся вьсь… И вси зьряще его, тако плакаашеся… И къжьдо въ души своей стонаше горестию сьрдьчьною…*; *Въ тузѣ и печали удручьнъмь сьрдьцьмь… плакашеся съкрушенъмь сьрдьцьмь… Сльзъ моих не презьри, владыко…*; *…възъпи плачьмь горькыимь и печалию сьрдьчьною…*; *и сльзами лице си умывая, съкрушенъмь сьрдьцьмь… вьсь сльзами разливаяся…*; *Вижь скърбь сьрдьца моего… вижь течение сльзъ моихъ…* Эта подчеркнутость роли сердца, его антиномичность [восприятие Божества (ср. паскалевский Dieu sensible au cœur), сердце как орган любви, но и эгоистическая самость, место, куда прежде всего проникает грех, и т. п.; см. *сердечный*, но *сердитый*], его путеводная функция, определяющая поведение в кризисных ситуациях, вполне отвечает представлениям о значении сердца в религии и мистике (см., напр.: Юшкевич, 1860; Флоренский, 1914: 267—273, 535—539; Вышеславцев, 1925: 79— 98 и др.). Мотив слез также оказывается весьма актуальным в текстах о Борисе и Глебе: *…и лице его вьсе сльзъ испълнися, и сльзами разливаяся и не могыи глаголати*; *…начатъ молитву творити… съ сльзами горькыми и частыимъ въздыханиемь, и стонаниемь многымь*; *…и трьпьтьнъ бывъ и начатъ сльзы испущати отъ очию своею…*; *И възьрѣвъ на небо съ сльзами… начатъ молитися…*; *и вьсь сльзами облиявъся рече…*; *…не можааху ни словесе рещи, отъ страха же… и мъногыхъ сльзъ, нъ съ въздыханиемь горькымь жалостно глаголааху и плакаахуся и къжьдо въ души своей стонааше*; *И сице ему стенющю и плачющюся и сльзами землю омачающю съ въздыхании частыими бога призывающю*; *…и съ сльзами припадающе, молимъся…* и т. п.

[96] Ср.: *И рѣша къ нему дружина: «Поиди, сяди Кыевѣ на столѣ отьни, се бо вси вои въ руку твоею суть». Онъ же имъ отъвѣщавааше: «Не буди ми възяти рукы на брата своего и еще же и на старѣиша мене, его же быхъ имѣлъ, акы отьца»* — и позже, уже непосредственно перед убиением: *…вѣси бо, господи мои, яко не противлюся ни въпрекы глаголю, а имыи въ руку вься воя отьца моего и вься любимые отьцемь моимь, и ничьто же умыслихъ противу брату моему.* Ситуация Глеба выглядит несколько иной: у него, строго говоря, не было возможности избежать роковой встречи с убийцами; поэтому свою невинность он утверждает перед

ними и милости просит у них: *Не дѣите мене, ни ничто же вы зъла сътворивъша! Не брезѣте, братие и господье, не брезѣте! Кую обиду сътворихъ… Аще ли кая обида, ведѣте мя къ князю вашему… Чьто зъло сътворихъ съвѣдѣтельствуите ми, и не жалю си. Аще ли кръви моеѣ насытитися хочете, уже въ руку вы есмь…*

[97] И Борис и Глеб ясно свидетельствуют о своем понимании предстоящей гибели как жертвоприношения (а не убийства), а себя как ж е р т в ы в терминологическом смысле слова: *Вънѣниша мя, я к о о в ь н а на сънѣдь*, — говорит Борис, и ему вторит Глеб: *Се нѣсть убииство, нъ сырорѣзание!* Ср. также: *Поваръ же глѣбовъ, именьмъ Търчинъ, изьмъ ножь и имъ блаженааго и з а к л а и я к о а г н я н е п о р о ч ь н о и б е з л о б и в о… И принесеся ж ь р т в а чиста господеви и благовоньна, и възиде въ небесныя обители къ господу*. В этом контексте Борис и Глеб могут быть поняты как «обратная» заместительная жертва, предполагающая парадоксальную «подмену» жертвенного животного (*агня*, *овьна*) человеком. И автор этой «подмены» — Святополк, с которым данный мотив связан с самого рождения («подмена» отца). Связь ж е р т в ы с о с в я т о с т ь ю, подчеркиваемая в «Сказании» и других текстах о Борисе и Глебе и подтверждаемая первыми тремя веками истории русской церкви [из 22 святых, канонизированных русской церковью до 1364 г., п о л о в и н а (11) приняли мученическую смерть: Борис и Глеб, Игорь Олегович (князь Черниговский), Андрей Боголюбский, Авраамий (мученик болгарский), Михаил Черниговский, Роман Олегович (князь Рязанский), Михаил Ярославич (князь Тверской), Антоний, Иоанн и Евстафий (виленские мученики)], снова отсылает к той семантической доминанте в продолжениях и.-евр. **k'u̯en-to-* (особенно показательны проанализированные выше германские примеры), которая связана с мотивом ж е р т в ы как п у т и к с в я т о с т и и своеобразной формы ее; о связи жертвы и святости см.: Girard, 1972; 1982 и др.

[98] Феномен насилия, все более привлекающий к себе внимание исследователей (Storr, 1968; Lorenz, 1968; Girard, 1972 и др.), самым непосредственным образом связан с жертвой и с категорией святости (Girard, 1972). Мотив с в я т о с т и жертвы хорошо известен (ср.: Hubert, Mauss, 1899; 1968 и др.), но жертва связана и с тем, что решительно противоположно святости, с преступлением: «Il est criminel de tuer la victime parce qu'elle est sacrée… mais la victime ne serait pas sacrée si on ne la tuait pas» (Girard, 1972: 9); ср. анализ жертвоприношения как violence criminelle и соотношение насилия и святости («C'est la violence qui constitue le cœur véritable et l'âme secrète du sacré». Girard, 1972: 51). Среди идей, высказывавшихся в связи с этим кругом проблем, две имеют особое отношение к истории Бориса и Глеба. П е р в а я — жертва тяготеет к максимуму «неприспособленности» к тому, чтобы быть жертвой: она отличается особой невинностью, чистотой, нежностью, близостью к человеку; сама идея принесения кровавой жертвы, когда ее объектом выступает носитель таких качеств, кажется абсурдной (ср.: Maistre, 1890 и др.). В т о р а я — насилие, сигнализирующее, в частности, la crise sacrificielle (другие говорят о тесной связи между социальным конфликтом и ритуалом; см.: Тэрнер, 1983: 112 и др.), вызывает в о з р а с т а н и е насилия, соревнование в нем, которое может стать опаснейшей угрозой основам жизни, и е д и н с т в е н н ы й в этой ситуации способ выйти из цепи эскалации насилия — вольная жертва, самопожертвование: самое чистое, невинное и физически слабое против самого жестокого, насильственного и физически грозного.

Только такое соотношение максимально противопоставленных участников жертвоприношения обеспечивает выход из кризисной ситуации и появление высшей д у х о в н о й силы из крайней физической слабости, приносящей себя в жертву. Тайна добровольной жертвы Бориса и Глеба именно в этом (недаром так настойчиво возникает в подобных случаях тема «подражания», соотнесения себя с высшим образцом, с первожертвой), в этом же сила и благодатность этой жертвы, открывающей путь к с в я т о с т и.

[99] В минуту слабости соблазн обмена свободы на жизнь возникает перед Глебом (*помилуите, господье мои! Вы ми будѣте господие мои, азъ вамъ рабъ*), но он преодолевает его. Борис идет на смерть не как раб обстоятельств сего мира (ср. *Сльзъ моихъ не презьри, владыко, да яко же уповаю на тя, тако да с ъ т в о и м и р а б ы приму часть и жребии съ вьсѣми с в я т ы и м и т в о и м и*; быть же рабом Господа для Бориса означает возрастание в святости и, следовательно, обретение высшей духовной свободы), по сути дела лишенный выбора, а с в о б о д н о, потому что он познал истину (*И познаете истину*, *и истина сделает вас свободными*. Ио. VIII, 32), приник к Духу Господню (*а где Дух Господень, там свобода*. 2 Коринф. III, 17) (ср. также: Римл. VIII, 20—21) и следует высокому образцу (*…Я отдаю жизнь Мою, чтобы принять ее*; *Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее: имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее*. Ио. X, 17—18). Ничто не может быть более противоположным, чем свобода и смерть. И парадоксальность поведения Бориса как раз в том, что, выбирая смерть, он обретает высшую свободу. Если верно гегелевское определение свободы как bei-sich-selbst-Sein, т. е. «бытия-у-себя-самого», то Борис, безусловно, свободен в силу этого выбора в о л ь н о й смерти.

[100] Мотив в о л и очень важен в «Сказании». Ср. (оба раза в связи с Борисом): *Се готовъ есмь предъ очима твоима сътворити, елико в е л и т ь в о л я сърдьца твоего* [т. е. отца Бориса, князя Владимира]; *Се да иду къ брату моему* [т. е. к Святополку] *и реку: Ты ми буди отьцъ — ты ми брать и старѣи. Чьто ми в е л и ш и, господи мои?* ⟨…⟩ *В о л я твоя да будетъ, господи мои…* и др. Воля Бориса, проявившаяся в его выборе, соотносилась им с волей Христа в подобной же ситуации: *Господи, Иисусъ Христе! Иже симь образъмь на земли и з в о л и в ы в о л е ю пригвоздитися на крьстѣ и приимъ страсть грѣхъ ради нашихъ, съподоби и мя прияти страсть!* (11в, ср. по соседству: *ничто же себе и з в о л и х ъ по апостолу*).

[101] См. соображения о связи с Волосом другого покровителя Руси, св. Николая (Успенский, 1982: 31—117).

[102] О других свидетельствах этого рода см.: Топоров, 1987.

[103] Ср. употребление глагола *съподобити* в словах Бориса (ср., напр.: *Слава ти, яко с ъ п о д о б и л ъ мя еси убѣжатъ отъ прельсти… Слава ти… яко с п о д о б и мя труда святыхъ мученикъ. Слава ти… с ъ п о д о б и в ы и мя съконьчати хотѣние сьрдьца моего!; ту и азъ с ъ п о д о б л е н ъ буду съконьчати животъ свои*; ср. также слова Глеба: *…да быхъ азъ с ъ п о д о б л е н ъ ту же страсть въсприяти…*) и другие средства развертывания темы imitatio Christi. Весьма характерны последние слова, произнесенные братьями перед смертью: *Братие*, *приступивъше*, *съконьчаите службу вашю…* (Борис); *То уже сътворивъше приступльше сътворите, на не же посълани есте!* (Глеб); ср.: Ио. XIII, 27: *что делаешь*, *делай скорее*.

Литература

Абаев В. И., 1949 — Осетинский язык и фольклор. Т. I. М.—Л.
Абаев В. И., 1958 — Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I: A—K′. М.—Л.
Абаев В. И., 1973 — Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. II: L—K. М.—Л.,
Абаев В. И., 1979 — Скифо-сарматские наречия // Основы иранского языкознания: Древнеиранские языки. М.
Абрамович Д. И., 1916 — Жития святых мучеников Бориса и Глеба. Пг.
Айналов Д. В., 1910 — Очерки и заметки по истории древнерусского искусства: Миниатюры Сказания о Борисе и Глебе Сильвестровского сборника // ИОРЯС. Т. XV. Кн. 3: 1—28.
Алешковский М. Х., 1971 — Повесть временных лет: Судьба литературного произведения в Древней Руси. М.
Алмазов А. И., 1901 — Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры (К истории византийской отреченной письменности). Одесса.
Антонова В. И., Мнева Н. Е., 1963 — Каталог древнерусской живописи. Т. 1—2. М.
Бикерман Э., 1975 — Хронология Древнего мира: Ближний Восток и античность. М.
Бируни А., 1975 — *Абурейхан Бируни.* Избр. произв. Т. 1. Ташкент (Памятники минувших поколений).
Боголюбов М. Н., 1985 — Хорезмийские календарные глоссы в «Хронологии» Бируни // ВЯ. 1985. № 1.
Боголюбов М. Н., Смирнова О. И., 1963 — Согдийские документы с горы Муг / Чтение, пер. и ком. Л. Вып. III: Хозяйственные документы.
Бугославский С. А., 1914 — К вопросу о характере и объеме литературной деятельности преподобного Нестора // ИОРЯС. Т. XIX. Кн. 1.
Бугославський С. А., 1928 — Пам’ятки XI—XVIII вв. про князів Бориса и Гліба. Київ.
Бугославский С. А., 1928а — Литературная традиция в северо-восточной русской агиографии // Сб. ст. в честь акад. А. И. Соболевского. Л.
Бугославский С. А., 1940 — Древнерусские литературные произведения о Борисе и Глебе. Дис. (рукопись).
Бугославский С. А., 1941 — История русской литературы. Т. 1. М.—Л.
Буслаев Ф. И., 1848 — О влиянии христианства на славянский язык. М.
Васильев В. И., 1893 — История канонизации русских святых // ЧОИДР. Кн. 3.
Воробьев-Десятовский В. С., 1965 — Сказание о Бхадре (Новые листы сакской рукописи «Е»). Факсимиле текста / Транскрипция, пер., пред., вступ. ст., глоссарий и прил. М.
Воронин Н. Н., 1957 — «Анонимное» сказание о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор // ТОДРЛ. М.—Л., XIII: 11—56.
Воронин Н. Н., 1958 — Владимир, Боголюбово, Суздаль, Юрьев-Польский. М.
Вышеславцев Б. П., 1925 — Значение сердца в религии // Путь. 1925. № 1.
Гіппіус В., 1929 — Коваль Кузьма-Дем’ян у фольклорі // Етнографічний вісник. Кн. 8. Київ.
Голубинский Е. Е., 1894 — История канонизации святых в русской церкви. М.
Голубинский Е. Е., 1904 — История русской церкви. Т. 1. Ч. 2. М.

Голубовский П. В., 1900 — Служба святым мученикам Борису и Глебу в Иваничской Минее 1547—1549 гг. // Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца. Кн. XIV. Вып. 3.

Грюнберг А. Л., Стеблин-Каменский И. М., 1976 — Языки Восточного Гиндукуша: Ваханский язык / Тексты, словарь, грамматический справочник. М.

Гудзий Н. К., 1945 — История древней русской литературы. М.

Гусев П. Л., 1898 — Новгородская икона святых Бориса и Глеба в деяниях // Вест. археологии и истории. Т. X. СПб.

Гусев П. Л., 1911 — Иконография св. Флора и Лавра в новгородском искусстве // Там же. Т. XXI.

Даль В. И., 1903 — Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1—4. СПб.—М.

Древние русские иконы, 1958 — Древние русские иконы. ЮНЕСКО. Нью-Йорк.

Дьяконов И. М., Лившиц В. А., 1966 — Новые находки документов в Старой Нисе // Переднеазиатский сборник. II. М.

Зарубин И. И., 1960 — Шугнанские тексты и словарь. М.—Л.

Ильин Н. Н., 1957 — Летописная статья 6523 года и ее источник (Опыт анализа). М.

Каргер М. К., 1952 — К истории киевского зодчества XI в.: Храм-мавзолей Бориса и Глеба в Вышгороде // Археология. М.—Л. Т. XVI: 77—99.

Кологривов Иоанн, 1961 — Очерки по истории русской святости. Брюссель.

Лазарев В. Н., 1969 — Новгородская живопись. М.

Левитский Н., 1890 — Важнейшие источники для определения времени крещения Владимира и Руси и их данные // Христианское чтение: 370 — 421.

Леопардов Н. А., 1894 — Сборник снимков с предметов древности, находящихся в частных собраниях города Киева. Вып. III—IV. Киев.

Лесючевский В. И., 1946 — Вышгородский культ Бориса и Глеба в памятниках искусства // Археология. М.—Л. Т. VIII: 225—248.

Лившиц В. А., 1962 — Согдийские документы с горы Муг / Чтение, пер. и ком. Л. Вып. II: Юридические документы и письма.

Лившиц В. А., 1970 — Хорезмийский календарь и эры древнего Хорезма // Палестинский сборник. Вып. 21 (84). Л.

Лившиц В. А., 1970а — Хорезмский календарь и эры древнего Хорезма // История, культура, языки народов Востока. М.

Лившиц В. А., 1975 — «Зороастрийский» календарь, см. Бикерман, 1975.

Лихачев Н. П., 1907 — Лицевое житие святых благоверных князей русских Бориса и Глеба по рукописи конца XV столетия. СПб.

Лопарев Х. М., 1894 — Слово похвальное на перенесение мощей святых Бориса и Глеба // Памятники древней письменности. XCVIII. СПб.

Лоренц Ф., 1906 — О померельском языке до половины XV-го столетия // ИОРЯС. Т. XI. СПб.

Лященко А. И., 1926 — «Eymundar saga» и русские летописи // Изв. АН. VI сер. Т. XX. № 12.

Мельникова Е. А., 1978 — «Сага об Эймунде» о службе скандинавов в дружине Ярослава Мудрого // Восточная Европа в древности и средневековье. М.

Нейштадт М., 1963 — Определитель растений средней полосы Европейской части СССР. Изд. 6. М.

Памятники, 1978 — Памятники литературы Древней Руси: Начало русской литературы. XI — начало XII века. М.: 279—304.
Панченко А. М., Успенский Б. А., 1983 — Иван Грозный и Петр Великий: Концепции первого монарха // ТОДРЛ. Л. Т. XXXVII.
Пахалина Т. Н., 1971 — Сарыкольско-русский словарь. М.
Потебня А. А., 1865 — О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М.
Поэзия крестьянских праздников, 1970 — Поэзия крестьянских праздников / Вступ. ст., сост., подгот. текста и прим. И. И. Земцовского. Л.
Серебрянский Н. И., 1915 — Древнерусские княжеские жития. М. (ЧОИДР, кн. 254).
Смирнова Э. С., 1958 — Отражение литературных произведений о Борисе и Глебе и древнерусской станковой живописи // ТОДРЛ. М.—Л. Т. XV: 312—330.
Соболевский А. И., 1890 — Память и похвала св. Владимиру и Сказание о св. Борисе и Глебе: По поводу статьи г. Левитского // Христианское чтение: 791—804.
Соколова В. С., 1959 — Рушанские и хуфские тексты и словарь. М.—Л.
Соколова В. С., 1960 — Бартангские тексты и словарь. М.—Л.
Соколова В. С., 1967 — Генетическое отношение язгулямского языка и шугнанской языковой группы. Л.
Срезневский И. И., 1860 — Сказания о святых Борисе и Глебе. Сильвестровский список XIV в. СПб.
Топоров В. Н., 1963 — К этимологии слав. *myslь* // Этимология. М.
Топоров В. Н., 1966 — К вопросу о топонимических соответствиях на балтийских территориях и к западу от Вислы // Baltistica. I (2). Vilnius.
Топоров В. Н., 1975 — К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями // Славянское и балканское языкознание. М.
Топоров В. Н., 1980 — *Vilnius*, *Wilno*, *Вильна*: город и миф // Балто-славянские этноязыковые контакты. М.
Топоров В. Н.. 1983 — Русск. *Святогор*: свое и чужое (к проблеме культурно-языковых контактов) // Славянское и балканское языкознание: Проблемы языковых контактов. М. Топоров В. Н., 1987 — «Слово
Топоров В. Н., 1985 — Понятие святости в Древней Руси (св. Борис и Глеб) // IJSLP. Vol. 31—32.
Топоров В. Н., 1987 — «Слово о законе и благодати» и древнекиевские реалии // Russian Literature.
Тупиков Н. М., 1903 — Словарь древнерусских личных собственных имен. СПб.
Тэрнер В., 1983 — Символ и ритуал. М.
Успенский Б. А., 1976 — Влияние языка на религиозное сознание // Труды по знаковым системам. Вып. 4. Тарту.
Успенский Б. А., 1976 — Historia sub specie semioticae // Культурное наследие Древней Руси. М.
Успенский Б. А., 1982 — Филологические разыскании в области славянских древностей. М.
Успенский Б. А., 1982a — Царь и самозванец: Самозванчество в России как культурный феномен // Художественный язык Средневековья. М.
Успенский сб., 1971 — Успенский сборник XII—XIII вв. М.

Федотов Г. П., 1959 — Святые Древней Руси (X—XVII ст.). N. Y.
Флоренский П. А., 1914 — Столп и утверждение истины. М.
Флоренский П. А.. 1981 — Свидетели. М.
Флоровский Г., 1981 — Пути русского богословия. Изд. 2-е. Париж.
Фрейман А. А., 1962 — Согдийские документы с горы Муг. Вып. I: Описание, публикации и исследования документов горы Муг. Л.
Черепнин Л. В., 1948 — «Повесть временных лет», ее редакция и предшествующие ей летописные своды // Исторические записки. № 25. М.
Шахматов А. А., 1908 — Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб.
Шахматов А. А., 1916 — «Повесть временных лет». Т. 1. Пг.
Эдельман Д. И., 1971 — Язгулямско-русский словарь. М.
ЭССЯ, 1977 — Этимологический словарь славянских языков. Вып. 4. М.
Юшкевич П. Д., 1860 — Сердце и его значение в духовной жизни человека // Труды Киевской Духовной Академии. Год 1. Кн. 1.

Baetke W., 1942 — Das Heilige im Germanischen. Tübingen.
Bailey H. W., 1967 — Prolexis to the Book of Zambasta // Indo-Scythian Studies being Khotanese Texts. Vol. 6. Cambridge.
Bailey H. W., 1967a — Festschrift für Wilhelm Eilers. Wiesbaden.
Bailey H. W., 1968 — Saka Documents. Text Volume. (= Corpus Inscriptionum Iranicarum. Pt. 2). L.
Bailey H. W. 1979 — Dictionary of Khotan Saka. Cambridge.
Barthnlomae Chr., 1904 — Altiranisches Wörterbuch. Strassburg.
Beck I., 1967 — Studien zur Erscheinungsform des heidnischen Opfers nach altnordischen Quellen. München.
Belaiew N. T., 1936 — Eymundar Saga and Icelandic Research in Russia // Saga-Book of the Viking Society. 11.
Benveniste É., 1973 — Indo-European Language and Society. L.
Bernhardt K. H., 1961 — Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament. Leiden.
Beumann H., 1948 — Die sakrale Legitimierung des Herrschers im Denken der ottonischen Zeit // Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Germanische Abteilung. Bd. 66.
Bickerman J. E., 1967 — The «Zoroastrian» Calendar // AOr. 35.
Bloch M., 1961 — Les Rois Thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre. 2ème éd. P.
Boyce M., 1970 — On the Calendar of Zoroastrian Feasts // BSOAS. 33.
Brocki Z., 1978 — Baltico-Slavica Huberto Gurnovičiaus toponimiuose darbuose // Baltistica. XIV (2). Vilnius.
Buck C. D., 1949 — A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. Chicago—L.
Būga K., 1958 — Rinktiniai raštai. I. Vilnius.
Christensen A., 1918—1934 — Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens. I—II. Uppsala.
Colpe C. 1973 — Reflexions on the History of the Ameša Spənta Conceptions // XXI Congrès International des orientalistes. Résumés des communications. Nogent sur Marne.

Crome W., 1924 — In: Festschrift für Eugen Mogk zum 70. Geburtstag. Halle.
Cross S. H., 1929 — Jaroslav the Wise in Norse Tradition // Speculum. Vol. 2.
Cross S. H., 1931 — La tradition islandaise de Saint Vladimir // Revue des Études slaves. T. 11.
Czeglédy K., 1966 — Das sakrale Königtum bei den Steppenvölkern // Numen. XIII. Fasc. 1.
Dresden M. J., 1955 — The Jātakastava or «Praise of the Buddha's former birth» / Indo-Scythian Text. Philadelphia.
Düwel K., 1970 — Germanische Opfer und Opferriten im Spiegel altgermanischen Kultworte // Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa / Hrsg. H. Jankuhn. Göttingen.
Eliade M., 1959 — The Sacred and the Profane: The Nature of Religion. N. Y.
Emmerick R. E., 1968 — The Book of Zambasta. L.
Engnell J., 1943 — Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East. Uppsala.
Evans-Pritchard F., 1948 — The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. Cambridge.
Feist S., 1939 — Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache. Leiden.
Fraenkel E., 1962 — Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg.
Frankfort H., 1958 — Kingship and the Gods. Chicago.
Frankfort H. et alii, 1949 (1984) — Before Philosophy. Harmondsworth.
Geiger B., 1916 — Die Ameša Spentas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung. Wien.
Gerullis G., 1922 — Die altpreussischen Ortsnamen. B.—Lpz.
Girard R., 1972 — La violence et le sacré. P.
Girard R., 1982 — Le bouc émissaire. P.
Gonda J., 1949 — Origin and meaning of Avestan *spənta* // Oriens. II. № 2.
Górnowicz H., 1980 — Toponimia Powiśla Gdańskiego. Gdańsk.
Grassman H., 1955 — Wörterbuch zum Rig-Veda. 3. Aufl. Wiesbaden.
Güntert H., 1923 — Der arische Weltkönig und Heiland. Halle.
Hauk K., 1954 — Herrschaftszeichen eines wodanistischen Königtums // Jahrbuch für frankische Landesforschung. Bd. 14.
Henning W. B., 1936 — Zum soghdischen Kalender // Orientalia. NF 8.
Henning W. B., 1958 — Mitteliranisch // Handbuch der Orientalistik. Leiden—Köln. 1. Abt. Bd. IV: Iranistik. 1. Abschn.: Linguistik.
Hockart A. M., 1936 (1970) — Kings and Councillors: An Essays in the Comparative Anatomy of Human Society. Cairo.
Höfler O., 1952 — Germanisches Sakralkönigtum. I. Münster—Köln.
Höfler O., 1954 — Der Sakralcharakter des germanischen Königtums // Das Königtum — Mainauvorträge. Tübingen.
Holthausen F., 1934 — Altenglisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg.
Holthausen F., 1948 — Wörterbuch des Altwestnordischen. Göttingen.
Hoops J., 1911—1919 — Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Bd. 1—4. Strassburg.
Hubert H., Mauss M., 1899 (1968) — Essai sur la nature et la fonction du sacrifice // L'Année sociologique. № 2.
Humbach H. 1959 — Die Gathas des Zarathustra. I —II. Heidelberg.
James E. O., 1955 — The Nature and Function of Priesthood. L.

Johnson A. R., 1935 — The Role of the King in the Jerusalem Cultus // Labyrinth / Ed. by S. H. Hook. L.
Keiser A., 1919 — The Influence of Christianity on the Vocabulary of Old English Poetry. Urbana (Illinois).
KEWAi., 1956—1978 — *Mayrhofer M*. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Bd. I—V. Heidelberg.
Kiparsky V., 1939 — Die Kurenfrage. Helsinki.
Konov S., 1949 — Primer of Khotanese Saka // NTS. 15.
Krause W., Thomas W., 1960 — Tocharisches Elementarbuch. Bd. 1: Grammatik. Heidelberg.
Kutsch E., 1963 — Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im alten Orient. B.
Labat R., 1931 — Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne. P.
Lacy A. F., 1979 — Gothic *weihs*, *aírkns* and the Germanic Notion of 'Holy' // JIESt. 7.
LATSŽ, 1976 — Lietuvos TSR administracinio-teritorinio suskirstymo žinynas. II. Vilnius.
La Regalità Sacra, 1959 — La Regalità Sacra / The Sacral Kingship. Contributi al tema dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, Aprile, 1955). Leiden.
Lidén E., 1892 — In: Festschrift S. Bugge.
L'Orange H. P., 1953 — Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World. Oslo.
Lorenz K., 1968 — L'Agression. P.
LUEV, 1963 — Lietuvos upių ir ežerų vardynas. Vilnius.
Luria S., 1960 — Zur Etymologie des russischen Wortes ('Weise') // Studii şi cercetări lingvistice. XI. № 3.
Maistre J. de, 1890 — Éclaircissement sur les sacrifices // Soirées de Saint-Pétersbourg. II. Lyon.
Malec M., 1971 — Budowa morfologiczna staropolskich złożonych imion osobowych. W-wa.
Marquart J., 1905 — Untersuchungen zur Geschichte von Eran. Supplement // Philologus. № 10.
Marstrander C. 1910 — Hibernica. ZfceltPh. 7.
Mayrhofer M., 1977 — Zum Namengut des Avesta. Wien.
Meyer A. A., 1982 — Œuvres philosophiques. P.
Mezger F., 1960 — Got. *hunsl*, n. 'Opfer' // KZ. 76.
Miklosich F., 1927 — Die Bildung der slawischen Personen- und Ortsnamen. Heidelberg.
Mühlenbach K., Endzelin J., 1923—1940 — Lettisch-deutsches Wörterbuch. Bd. 1—4. Riga.
Müller L., 1952—1956 — Studien zur altrussischen Legende der heiligen Boris und Gleb // ZfslPh. Bd. 23, Hf. 1; Bd. 25, Hf. 2.
Müller L., 1954 — Die nicht-hagiographische Quelle der Chronik-Erzählung von der Brüder Boris und Gleb und von der Bestrafung ihres Mörders durch Jaroslav // Festschrift für D. Čiževs'kyi. B.
Nahtigal R., 1956 — *Svętovitъ* // Slavistična revija. IX.
Naumann H., 1938 — Die magische Seite des Altgermanischen Königtums und ihr Fortwirken in christlicher Zeit // Wirtschaft und Kultur: Festschrift zum 70. Geburtstag von Alfons Dopsch. Wien.
Niederle L., 1916 — Slovanské starožitnosti: Život starých Slovanů. Díl II. Sv. 1. Praha.

Nyberg H. S., 1934 — Texte zum mazdayanischen Kalender // Uppsala Universitets Årsskrift. Program 2.
Otto R., 1917 — Das Heilige. München.
Palau Marti M., 1960 — Essai sur la notion de roi chez les yoruba et les ajafon. P.
Pokorny J., 1959 — Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I—II. Bern—München.
Poucha P., 1955 — Institutiones Linguae Tocharicae. Pars 1: Thesaurus linguae tocharicae dialecti A. Praha.
Profous A., Svoboda J., 1957 — Místní jména v Čechách, jejich vzník, původní význam a změny. Díl IV. Praha.
Rafn C. 1850—1852 — Antiquités Russes d’après les monuments historiques des Islandais et des anciens Scandinaves. T. 1—2. Copenhague.
Rooth E., 1926 — Altgermanische Wortstudien. Halle.
Sachau E., 1878 — Chronologie orientalischer Völker vom Albêrûnî. Lpz.
Schlesinger W., 1954 — Über germanisches Heerkönigtum // Das Königtum — Mainau-vorträge. Tübingen.
Schlimpert G., 1964 — Slawische Personennamen mittelalterlichen Quellen Deutschlands. B.
Schmitt R., 1967 — Dichtung und Dichtersprache indogermanischer Zeit. Wiesbaden.
Sotiriou G. et M., 1956 — Icones du Mont Sinaï. Athènes.
Storr A., 1968 — Human Agression. N. Y.
Ström A. V., 1959 — The King God and his Connection with Sacrifice in Old Norse Religion // La Regalità Sacra. Leiden.
Taqizadeh S. H., 1938 — Old Iranian Calendars. L.
Taqizadeh S. H., 1952 — The Old Iranian Calendars again // BSOAS. Vol. 14.
Taszycki W., 1958 — Rozprawy i studia polonistyczne. I: Onomastyka. Wrocław— Kraków.
Taszycki W., 1980 — Słownik staropolskich nazw osobowych. T. V. Z. 3. Wrocław—W-wa—Kraków.
Thomas W., 1964 — Tocharisches Elementarbuch. Bd. II: Texte und Glossar. Heidelberg.
Trautmann R., 1925 — Die altpreussischen Personennamen. Göttingen.
Trautmann R., 1948 — Die Elb- und Ostseeslavischen Ortsnamen. I. B.
Trier J., 1948 — PBB. 66.
Tucci G., 1955 — The Sacral Character of the Kings of Ancient Tibet // East and West. VI. № 3.
Vanagas A., 1970 — Lietuvos hidronimų daryba. Vilnius.
Vanagas A., 1981 — Lietuvių hidronimų etimologinis žodynas. Vilnius.
Vries J. de, 1956 — Altgermanische Religionsgeschichte. B., Bd. I—II.
Vries J. de, 1956a — Das Königtum bei den Germanen // Saeculum. Bd. 7.
Vries J. de, 1977 — Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Leiden.
Whitney W. D., 1885 — The Roots, Verb-Forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language. 2. Aufl. Lpz.
Widengren G., 1947 — King and Saviour. II. Uppsala.
Windekens A. J. van, 1941 — Lexique étymologique des dialectes tokhariens. Louvain.
Windekens A. J. van, 1976 — Le Tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes. Vol. 1. Louvain.
Wolfram H., 1968 — Methodische Fragen zur Kritik am «sakralen» Königtum germanischer Stämme // Festschrift für Otto Höfler zum 65. Geburtstag. Wien.

Zandee J., 1971 — Le Messie: Conceptions de la royauté dans les religions du Proche-Orient ancien // Revue de l'histoire des religions. T. CLXXX. № 1.

ВЯ — Вопросы языкознания.
ИОРЯС — Известия отделения русского языка и словесности.
ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы.
ЧОИДР — Чтение в Обществе истории и древностей российских.
AOr — Archiv Orientální.
BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
JIESt — Journal of the Indo-European Studies.
KZ — Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen (Kuhns Zeitschrift).
NTS — Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskab.
PBB — Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (Paul-Braune Beiträge).
ZfceltPh — Zeitschrift für celtische Philologie.
ZfslPh — Zeitschrift für slavische Philologie.

1987

ОБ ИРАНСКОМ МИФОЛОГИЧЕСКОМ ЭЛЕМЕНТЕ В ДРЕВНЕРУССКОЙ КУЛЬТУРЕ
(киевская ситуация и проблема «хорезмийского» вклада)

Тема иранского влияния на славянские языки (прежде всего в виде лексических заимствований) или — шире — взаимных отношений славянских и иранских языков стала популярной в начале XX в. (Бругман, Мейе, Розвадовский, Мсерианц, Фасмер и др.), была продолжена в два межвоенных десятилетия (Мейе, Фасмер, Соболевский, Фрейман, Пизани, Вильман-Грабовска, Арнтц, Бенвенист, Бонфанте, Махек и др.) и приобрела современный вид в результате исследований и обобщающих работ за последние сорок лет (Якобсон, Порциг, Бенвенист, Вайян, Моле, Мошинский, Абаев, Трубачев, Зализняк, Топоров, Речек, Дукова и др.). Наиболее полный обзор результатов в этой области появился более тридцати лет назад, и сейчас он, естественно, нуждается в дополнении. Тем не менее полностью сохраняют свое значение выводы, относящиеся к славяно-иранским схождениям в области духовной культуры: «Как отмечалось многими исследователями и как можно видеть из нашего обзора славяно-иранских схождений, значительная часть этих схождений принадлежит к мифологической и религиозно-этической сфере. Есть все основания считать, что этот факт отражает существование в прошлом определенной религиозно-мифологической и культурной общности между иранцами и славянами, что хорошо согласуется с данными истории культуры и археологии. При этом общее направление влияния было от иранцев к славянам. Близость религиозной модели и религиозной терминологии у славян и иранцев объясняется, по-видимому, как сохранением и.-е. наследия, так и одинаковым развитием. Славяно-иранская близость тем более показательна, что вообще и.-е. языки в религиозном словаре в основном расходятся» [1].

В настоящее время дальнейший прогресс в исследовании славяно-иранских этноязыковых и культурно-исторических отношений невозможен без постоянного соотнесения данных, из которых синтезируется максимально широкая и общая картина связей славянского и иранского элементов, и фактов, относящихся к конкретным и частным контактам в их пространственно-временно́й приуроченности. По идее данные этих двух разных сфер должны находиться в отношении такого динамического равновесия, когда они взаимно проясняют друг друга, контролируя одновременно каждый новый шаг в одной из этих сфер. В прошлом наиболее авторитетные суждения относились как раз к общей картине славяно-иранских связей; когда же исследовались частные вопросы взаимодействия этих языков, место соответствующих фактов в общей картине чаще всего не определялось, и она оставалась по сути дела почти не дифференцированной. В этих условиях понятен наблюдающийся в последнее время сдвиг в сторону конкретных исследований эмпирических ситуаций. Исследования, в результате которых оказывается, что не вся Slavia однородна в отношении иранских влияний (другой полюс — неоднородность самого иранского языкового мира с точки зрения его влияния на славянские языки), важны не только сами по себе, в связи с данным явлением, но и потому, что они со своей стороны уточняют и обогащают общую картину. Нужно думать, что при теперешнем состоянии изученности славяно-иранских связей именно эти конкретные исследования особенно перспективны.

К числу таких исследований, «дифференцирующих» праславянскую диалектную область по степени проникновения в разные ее части иранизмов, принадлежит упомянутая работа О. Н. Трубачева. Выводы из нее формулируются автором в виде трех тезисов:

> «1. В иранских лексических элементах праславянского и в древних праславянско-иранских изолексах наблюдается древнее диалектное расслоение. — 2. Преимущественный характер этого расслоения и его географический аспект: наиболее древние и кучные явления приходятся не на восточнославянские языки, исторически наиболее восточные из всех славянских, а на западнославянские, точнее — часть этих последних. — 3. В то время как в восточных и южных славянских языках исследование открывает в лучшем случае некоторые одиночные следы связей с иранским, иногда — вторичные по своему проникновению… или сравнительно поздние заимствования… а также отдельные славяно-иранские параллели и соответствия, охватывающие практически все исторические славянские языки… в то же время в польском словаре перед глазами исследователя предстает внушительная количественно и в большей своей части архаическая, к тому же поддающаяся убедительной этимологизации группа лексики, связанной с иранским словарем, — polono-iranica» (с. 81).

Если первый из этих тезисов бесспорен, то два другие тезиса вызывают возражения и могут быть оспорены, несмотря на убедительность вскрытого автором «полоно-иранского» фрагмента словаря. Пытаясь свести воедино разные основания для несогласия, можно сказать, что общим для них является несоизмеримость самого статуса «иранизмов» и ситуации «заимствования» в западнославянском (условно — «польском») и восточнославянском («русском») ареалах. В последнем представлена вся гамма результатов взаимодействия двух элементов — от элементарных заимствований (при более строгом подходе многие иранизмы могут оказаться не столько заимствованиями, сколько реликтами иранской речи в языке населения, перешедшего на славянскую речь) до крайне общих моделей, отражающих разные степени межъязыковой интерференции. И у исследователя есть возможности различать результаты разных типов взаимодействия, дифференцировать периоды межъязыковых отношений и разные ираноязычные источники иррадиации заимствований в славянской речи. Наконец, сама семантика заимствований отсылает к конкретным реалиям, к соответствующему хозяйственно-экономическому, социальному и культурно-религиозному укладу, более того — к ситуации заимствования. Ничего подобного нет, когда речь идет об эксклюзивных западнославянско-иранских соответствиях (характерна «культурная» невыразительность западнославянских иранизмов — преимущественно глаголы /**obačiti*, **patriti*, **šatriti*, **dъbati*, **trъvati*, **pitvati*, **tušiti* и др./, практическое отсутствие эксклюзивных «мифологизмов» /**rarogъ* восходит к иранскому имени, которое иным образом отражено и в восточнославянском; **počvara* может объясняться и иначе/).

В настоящей работе анализу подвергаются некоторые частные примеры, с помощью которых предпринимается попытка проиллюстрировать три важных мотива общего характера — теоретический, относящийся к взаимоотношению мифологических реалий с языковыми элементами и особенностями социальных институтов соответствующих коллективов; культурно-исторический, связанный с соотношением двух мифологических систем в «общих» их частях; и этнолингвистический, касающийся взаимодействия иранского элемента (по возможности конкретно специфицированного) с восточнославянским («русским», древнерусским).

Выделение как особого аспекта исследования именно ирано-восточнославянских контактов, разумеется, не означает непременной ориентации на факты эксклюзивной связи — иранские элементы могут проникать и существенно дальше на запад, охватывая более широкие ареалы Славии. Однако при этом необходимым условием формирования ирано-восточнославянского аспекта темы нужно считать возможность доказательства передовой роли восточнославянского («русского») ареала Славии в отношении рецепции иранских

влияний. «Передовая» (в данном случае наиболее выдвинутая на юго-восток) позиция этого ареала обеспечивала первенство (во времени) в восприятии иранизмов, полноту и органичность в их усвоении и возможность уточнения исторических условий, в которых совершались эти контакты. При таком подходе термин «восточнославянский» оказывается не только ареальным и этническим, но и хронологическим и культурно-историческим понятием, что и составляет специфику этого термина в рассматриваемом контексте.

Разумеется, «Rosso-iranica» как особая научная тема разрабатывалась и раньше, но основной тип исследований характеризовался поисками следов иранства на юге России и поэтому имел чаще всего лишь косвенно-экстенсивное отношение к собственно восточнославянскому элементу [2]. Правда, существует небольшое количество работ этимологического характера, в которых отдельные русские слова объясняются как иранизмы (Фрейман, Шёльд, Обнорский, Абаев, Трубачсв, Топоров, Орел и др.), а также несколько исследований, посвященных иранским влияниям в русской мифологии, искусстве, фольклоре (Миллер, Ростовцев, Городцов, Тревер, Вернадский, Абаев, Ворт, Топоров и др.). Тем не менее все это не более чем membra disjecta большой и исключительно важной научной темы, имеющей не меньшее значение для русской духовной культуры и становления самосознания, чем исследования в области «туранского» наследия в русской культуре. Предлагаемые ниже три заметки — один из подступов к синтетической картине, описывающей иранский вклад в русскую духовную культуру и творческое преобразование «чужого» наследия в «свое», развитие его в фундаментальные концепции жизни, социального устройства, духовного космоса или же, напротив, сведение его к едва улавливаемым следам. Каждая из следующих ниже заметок посвящена разным типам ирано-русского языкового и культурного взаимодействия, приведшим к существенно различным результатам. В некоторой степени здесь намечается описание ядра типологических схем, реализовавшихся в ходе этих контактов.

I. Еще раз о Хорсе и Симаргле

Тема «загадочного» Хорса, так сказать первого русского мифологического «самозванца», сулит наибольшие результаты в культурно-историческом аспекте исследования русско-иранских контактов. Этот аспект в связи с темой Хорса представляется тем более существенным, что поиски в этом направлении позволяют осветить ряд важных моментов ранней истории восточного славянства и даже древнерусской государственности.

В самом деле, при взгляде на древнерусский пантеон, засвидетельствованный начальной летописью и довольно точно локализованный в простран-

стве и времени (Киев, вторая половина X в., княжеский двор Владимира, холм, «вне двора теремного»), поражает, что из шести или семи божеств [3] два являются бесспорно иранскими и, как можно полагать, слабо освоенными русским этническим элементом — Хорс и Симаргл. Внутренняя форма имен этих божеств, разумеется, была непонятна носителям древнерусского языка, и более поздние опыты книжников по осмыслению этих имен (ср. *Гурсъ*, *Гуркъ*, *Гусъ* или *Симъ* и *Рьглъ*, *Раклий* и др.) лишний раз подтверждают непонятность этих чужих элементов. Но говорить только о языковой непонятности имен Хорса и Симаргла явно недостаточно. На основании сохранившихся фактов (правда, они малочисленны и обычно имеют косвенный характер) можно думать, что и сами эти божества оставались в значительной степени чуждыми мифологическому сознанию населения Древней Руси. Конечно, это не означает, что сами образы Хорса и Симаргла и их функции были непонятны для русского язычника. Умение отождествить эти божества со «своими» элементами пантеона, сопоставить их друг с другом в функциональном плане скорее говорит об определенной степени «прагматического» освоения этих божеств.

Отпечаток нарочитости легко усмотреть не только в наличии иранских элементов в древнерусском пантеоне Киева перед самым крещением Руси, но и в характере этих божеств. На фоне Перуна и Волоса/Велеса, с которыми в это время все более и более связываются определенные социальные функции и соответствующие им группы населения [4], введение сугубо природного Хорса, солнечного божества (если судить по этимологии слова, ставшего источником заимствования, ср. перс. *xuršīd* ‘сияющее солнце’, *xuršēt*, *xōršēd* при др.-русск. *Хърсъ* [5], ср.-перс. *xvaršēt*, авест. *hvarə xšaētəm*, о сияющем солнце [6], а также по некоторым более поздним и сомнительным указаниям), может показаться странным по крайней мере по двум причинам. Во-первых, ранняя Киевская Русь при всем обилии межэтнических контактов не строилась как полиэтническое государственное образование, где органически должен был происходить синтез всех этнических компонентов (к тому же для Киева в конце I тыс. н. э. старый иранский элемент южнорусских степей — скифы и сарматы — едва ли мог сохранять свою актуальность, а социальная структура не предполагала особой иранской прослойки, сопоставимой, напр., с варяжским элементом). Во-вторых, введение в киевский пантеон иранского солнечного бога ставит перед исследователем проблему и потому, что восточные славяне почитали собственного солнечного бога, которым был Дажьбог, если верить известной вставке, включенной в перевод отрывка из «Хроники» Иоанна Малалы, находящегося в Ипатьевской летописи под 1144 г.: *По умрьтвии же Феостовѣ. егож и Сварога наричить* (так! — *В. Т.*) *и царствова сынъ его именемъ Солнце, егожь наричють Дажьбогъ. Солнце же*

царь сынъ Свароговъ еже есть Дажд ь б о г ъ... Надежно подтверждаемая другими источниками связь Сварога с огнем (ср. *сварожичь* как обозначение огня) объясняет родство земного огня с небесным — с Солнцем. В этих условиях, казалось бы, нет никаких внутренних оснований для удвоения солнечного божества в пантеоне, который в количественном отношении весьма ограничен, а по своей смысловой структуре и набору мифологических функций замкнут и не располагает «пустыми» местами.

Тем более непонятны внутренние мотивы введения в киевский пантеон Симаргла. О нем практически ничего не известно из русских источников. Зато весьма правдоподобен его иранский источник, по которому, собственно говоря, только и можно судить о Симаргле. Речь идет о перс. *sīmurg* (*sīmurγ*), обозначающем сказочную птицу вроде грифа, которая почиталась как божество, ср. *Sīmurγ*, *Sīnmurγ* (пехл. *Sēnmurv*, авест. *saēna-marəga-*, *mərəγo saēno*, ср. **mṛga-* ‘птица’, перс. *murγ*, диал. *marγ*, пехл. *murγ*, осет. *marğ* и др.[7]), или же о гибридном териоморфном образе полусобаки-полуптицы (с тем же именем), засвидетельствованном не только в иранском словесном творчестве, но и в изобразительном искусстве, в частности в символике (при династии Сефевидов он стал государственной эмблемой Ирана)[8]. Этот очень иранский мифопоэтический образ, весьма популярный и вместе с тем претендующий на особую интимность, строго говоря, не имел никакой опоры ни в киевском пантеоне, не знавшем териоморфных и гибридных по своей природе божеств, ни в фольклорных и демонологических образах, известных восточным славянам. Если прав Д. Ворт, предполагающий соотнесение Симаргла с Дивом и их преемственность[9], то сам факт установления эквивалентности между иранским божеством с отчетливыми положительными характеристиками и древнерусским демоническим существом, «кличущим беду», выглядит достаточно показательно. Противоречие между чуждостью Симаргла религиозно-мифологическому сознанию восточных славян (ср. *Симарглъ* : *Дивъ* — при *дивий* ‘дикий’)[10] и выделением ему особого места в пантеоне князя Владимира, т. е. на высшем уровне мифологической системы, представлявшем собою наиболее сильную и влиятельную смысловую и ценностную парадигму, также производит весьма странное впечатление, как если бы все это было некоей аберрацией.

Но нередко именно такие странности и отклонения оказываются наиболее стимулирующими и верными проводниками на пути к решению той или иной задачи или, по крайней мере, к формулированию новой гипотезы. Помня об этом, можно вернуться к образу Хорса.

При обращении к старым источникам выявляются три особенности этого мифологического персонажа. П е р в а я из них фиксируется самым авторитетным (наиболее полным и ранним) списком киевских богов, помещенным в

«Повести временных лет» под 980 г.: *И нача кнѧжити Володимеръ въ Киевѣ единъ. и постави кумиры па холму. внѣ двора теремнаго. Перуна древѧна ⟨…⟩. и Х ь р с а Д а ж ь б а. и Стриба. и Симарьгла. и Мокошь* [*и*] *жрѧху имъ наричюще ꙗ б*[*ог*]*ы…* (Лавр. лет., 79). Шесть имен богов соединены четырьмя (вместо ожидавшихся пяти!) союзами *и* и соответствующим количеством точек перед *и* (*. и*) как особым графическим средством, используемым при членении имен богов (и/или соответствующих персонажей пантеона) в списке. Нарушение автоматизма наблюдается только в одном месте — *Хърса Дажьба*; между этими именами (и только между ними) нет ни союза *и*, ни точки. Учитывая это исключительное в списке обстоятельство и то, что Хорс и Дажьбог обладали одной и той же функцией («солнечной»), уместно предположить, что это «исключение» не случайность. Если это так, то можно думать о своего рода э к в и в а л е н т н о с т и Хорса и Дажьбога и, следовательно, об удвоении функциональной позиции в списке или по меньшей мере ее формальных воплощений, дифференцированных по этнокультурному признаку (и р а н с к и й Хорс, р у с с к и й Дажьбог). В т о р а я особенность состоит в весьма необычном положении Хорса в списках богов. В большинстве их Хорс соседит с Перуном [11], что ему, Хорсу, как «чужому», внешнему, пришлому, природному божеству, кажется, не по чину в пантеоне старых русских богов. В этом подчеркивании соседства Перуна и Хорса можно видеть некое противопоставление (возможно, с определенным оттенком полемичности) другому варианту «пары», один из членов которой Перун, а именно Перуну и Волосу (характерно, что в списке богов 980 г. Волоса вообще нет, и эта лакуна не только не может объясняться случайностью, но, напротив, весьма значима и диагностична) [12]. Важно отметить, что Перун и Волос не только соседи в списке, но и самодовлеющая пара, члены которой объединены определенными отношениями и связаны с соответствующими функциями и социальными группами, воплощающими эти функции. Если учесть, что в X в. Перун и Волос соотносятся с некиими социальными признаками и их носителями (дружина — народ, воинская функция — производительная функция, варяги — славяне и т. п., ср. эти теофорные имена в клятве при заключении договора с греками), то выдвижение в соседство с Перуном Хорса (вместо вытесняемого Волоса) могло бы пониматься как оттеснение социальной проблематики более архаичной природно-космологической (гром — молния /Перун/ — солнце /Хорс/), если бы возобладание в этом микроконтексте Хорса не объяснялось проще на иных путях (см. ниже о предполагаемом славяно-иранском конфессиональном компромиссе, проявившемся, в частности, в сведéнии в непосредственное соседство славянского Перуна и иранского Хорса). Т р е т ь е й особенностью Хорса нужно считать подчеркиваемую в некоторых источниках этническую или даже этноконфессиональную чуж-

дость-чужесть Хорса, ср.: *два ангела громная есть: елленский старецъ Перунъ и Хорсъ жидовинъ* («Беседа трех святых»)[13].

Все эти особенности Хорса, как и само наличие Хорса и Симаргла в пантеоне «русских» богов в Киеве накануне принятия христианства, едва ли могут быть объяснены естественным, органическим, спонтанным по своему характеру развитием, приведшим именно к такому синтезу славянских и иранских элементов. Нужно думать, что если не единственное, то по меньшей мере наиболее очевидное и сильное объяснение кроется в том положении вещей, которое сложилось в Киеве в X в. (вероятно, оно существовало и несколько раньше). Об этом положении частично можно было догадываться по отдельным деталям и раньше, но сейчас — в общем и целом — оно довольно ясно.

Особую роль в прояснении киевской ситуации сыграл найденный в 1962 г. среди фрагментов текстов, принадлежавших ранее Каирской генизе, а теперь хранящихся в библиотеке Кембриджского университета, важнейший документ о Киеве, опубликованный в 1982 г.[14] (отчасти о выводах, вытекающих из этого документа, говорится в разделе, посвященном анализу «Слова о законе и благодати», см. *В. Н. Топоров.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. М., 1995: 283 и сл.). Речь идет о так называемом «Киевском письме», написанном на чистом раввинистическом еврейском языке в Киеве в начале X в. и во всяком случае не позже 930 г. (т. е. до предполагаемого захвата Киева князем Игорем, приведшего к укоренению в нем юго-восточной приазовской Руси — полян, оттеснивших к западу уличей и особенно древлян)[15]. В этом письме представители еврейско-киевского кагала обращаются к другим еврейским общинам с просьбой об оказании помощи их соплеменнику и единоверцу, выкупленному из плена. «Киевское письмо» (оно состоит из 30 строк и содержит целый ряд имен еврейского и хазарского происхождения) оказывается, таким образом, самым старым автографическим текстом о Киеве. В связи с темой статьи особенно существенна 8-я строка письма, в которой говорится о том, что киевский кагал посредством этого письма сообщает нечто адресату: *modi‘cīm ānū lāk̠em qāhāl shel qiyyōb* (8)[16]. Форма *qiyyōb* представляет собой тем самым первую по времени фиксацию имени города, впрочем, близкую другим ранним свидетельствам (ср. *Kūyāba*, *Kioáβa*, *Cuiewa* и т. п.). Согласно новой и весьма правдоподобной этимологии, название Киева происходит от иранского по происхождению имени *Kūya* (*Kūye*), развившегося из **kaoya* (ср. младоавест. *kaoya*-, Adj. от названия известной иранской династии Каянидов, из **kavya*- — подобно иран. *buya* при авест. *boaya*, др.-инд. *bhavya*-)[17]. За -*ōb* в форме *qiyyōb* скрывается суффикс -*ā̆wa*, характерный как раз для восточноиранских языков, и эта его принадлежность хорошо согласуется с тем фактом, что именно хорезмийцы возглавляли хазарские вооруженные силы. В этой связи, в частности,

было проанализировано сообщение Аль Масуди [18] о хазарском войске и его предводителе, возведенном в ранг *wazīr'*а, по имени *Aḥmadu 'bnu K ū y a h*, т. е. Ахмад, сын Куи. Учитывая наследственный характер этой должности, можно думать, что Ахмаду на этом посту предшествовал его отец *Kūya*, занимавший это место в последние десятилетия IX в. и в начале X в. в Киеве (возможно, в Берестовом, называемом в летописи Угорским; о расположении именно здесь крепости против набегов половцев писалось не раз). Таким образом, оказывается, что на рубеже IX—X вв. начальник киевского гарнизона носил имя *Kūya*, совпадающее с именем легендарного *Кыя* — *Кия* (< **Kūjь*) русской летописи. Это обстоятельство не должно вызывать особого удивления как раз в силу несомненного присутствия в Киеве хазарского элемента, оставившего по себе и прямые следы в древнекиевской топонимии [19] (понятно, что при принятии этой точки зрения должна быть пересмотрена армянская легенда о трех братьях /один из которых *Kuaṛ* сопоставляется с *Кыем*/, сообщаемая Зенобом Глаком, VII в.). Наконец, дополнительный свет на киевскую ситуацию в X в. бросает и становящийся все более и более очевидным факт трехчленной структуры города (Гора, Копырев конец, Подол), в точности напоминающей типовые схемы старых среднеазиатских городов с их делением на цитадель (перс. *kuhendaz* или *ark*), внутренний город (перс. *šahristān*), торгово-ремесленный пригород (перс. *bīrūn*, араб. *rabaḍ*) [20].

С обоснованием около 940 г. в Киеве князя Игоря с русами эта городская и социальная структура должна была претерпеть изменения. Восточные элементы (хазарские, еврейские, иранские) вынуждены были, несомненно, потесниться и со временем подвергнуться стиранию и забвению. Но в течение всей второй половины X в., т. е. и при князе Владимире, они, бесспорно, удерживали еще некоторые из своих позиций — тем более что и положение самого Владимира, «великого к а г а н а» [21], видимо, до поры было не до конца ясным. Во всяком случае, если он сам склонен был рассматривать Хазарию как восточную периферию Киевской Руси, то хазары могли еще считать Киев не более чем некогда крайним западным форпостом Хазарского каганата [22], ныне временно утраченным. Как бы то ни было, пока каганат был в силе, Владимир (и предшествующие ему князья) не мог не считаться с киевским хазарско-еврейско-иранским (хорезмийским /?/) сеттльментом. Разумеется, хазары потерпели тяжелое поражение еще в 965 г. от отца князя Владимира Святослава, но не следует забывать, что вскоре киевский князь отправился на несколько лет в поход в Дунайскую Болгарию и упустил результаты своих завоеваний в Хазарии. В конце 70-х годов X в. хазары вернулись в Итиль и попытались восстановить свое былое величие. Особенно интересно, что хазары именно в это время обратились к Хорезму с просьбой о помощи против гузов. Просьба была удовлетворена, и в хазарских землях появились военные

отряды хорезмийцев. 977—985 гг. — именно тот временнóй отрезок, когда Итиль был покорен Хорезмом и хазары обращены в мусульманство (ср. Хорса и Симаргла в списке богов 980 г.).

В этих условиях включение в киевский пантеон и р а н с к и х божеств не только получает естественное и по сути дела очень простое объяснение, но и обнаруживает в князе Владимире великого мастера смелых, почти авантюрных решений [23], которые в конце концов оказываются мудрыми компромиссами, впрочем, периодически снимаемыми и сменяемыми новыми «синтезами» [24]. Показательно, что первым объектом «заигрывания» князя Владимира был именно и р а н с к и й этнический элемент. С одной стороны, он представлял собой вооруженную военную силу, с другой, он был, видимо, экономически и отчасти социально пассивен. Ему-то князь Владимир и делает уступку в первую очередь, вводя иранских богов в киевский пантеон в их, так сказать, натуральном виде, без предварительного усвоения их и освоения русской традицией. Тем самым, как можно полагать, делается шаг, рассчитанный на отрыв среднеиранского хорезмийского гарнизона от тюркоязычных хазар и мощной в религиозном и экономическом отношении еврейской общины [25].

В этом контексте особенно показательно, что из иранских божеств в киевский пантеон были введены два пользовавшихся популярностью именно у среднеазиатских иранских народов (в частности, в Хорезме) и связывавшихся с идеей иранской державности, государственности, солнечной славы, фарна как символа царской власти. Роль хорезмийской прослойки киевского населения во введении этих божеств в киевский пантеон представляется теперь весьма правдоподобной. Почитание сияющего Солнца и Симурга воинами-хорезмийцами киевского гарнизона было, видимо, последней (ближайшей) причиной появления их в кругу «Владимировых» богов. Но, разумеется, были и другие, более отдаленные причины. Вообще уместно вспомнить о весьма тесных связях Хорезма с южнорусскими степями еще до прихода ислама в Среднюю Азию. Можно говорить о предпочтительности этих связей перед всеми другими «ирано-русскими» связями в течение длительного времени (сохранение, хотя бы частичное, этих связей прослеживается и в существенно более позднее время). Справедливо указывают, что хорезмийцы играли такую же роль в торговле с Южной Россией, как согдийцы в торговле с Китаем [26]. Торговые связи продолжались и после мусульманского завоевания Хорезма. Понятно, что они не могли осуществляться в обход Хазарского каганата, находившегося между Хорезмом и Киевом. Благодаря такому географическому положению целый ряд «культурных» иранизмов оседал среди хазарского населения, и оно, следовательно, тоже оказывалось проводником иранских влияний, в частности, в Киевской Руси. Любопытно, что «хорезмийские» следы в географических названиях не раз встречаются в пространстве между Средней Азией и Южной Россией [27].

Не исключено, что мусульманское завоевание Хорезма, отличавшееся жестокостью (по свидетельству Аль Бируни, хорезмийца по происхождению, арабский полководец Кутейба ибн Муслим /умер в 715 г./, захватив Хорезм, уничтожил людей, знавших хорезмийский язык, предания, литературу)[28], способствовало оттоку части хорезмийцев на запад, куда они и перенесли остатки своей старой (немусульманизированной) культуры. Именно так можно было трактовать появление хорезмийцев на военной службе у хазар, в частности, на крайней западной границе каганата в Киеве[29].

Наконец, в связи с солнечным божеством Хорсом следует помнить о с о л н е ч н о м названии Хорезма — реально-этимологически или в плане народно-этимологического осмысления. В хорезмских глоссах XIII в. («Книга о клятве») засвидетельствовано слово *xvārazm* ‘хорезмиец’[30]; в ряде древних языков известно название Хорезма — авест. *x^{v}āirizam*, др.-перс. *^{h}uvārazmiš*, др.-греч. Χωρασμίη). Вторая часть этих названий содержит элемент со значением ‘земля’ (ср. авест. *zam*-, др.-перс, *zam*- и др.). Первая же осмысливается то в связи с солнцем (ср. авест. *hvarə* ‘солнце’, мл.-авест. *hūrō* при вед. *svar*, *súvar*, *sū́rya*- и т. п.), то в связи с едой, пищей (авест. *x^{v}arəna*-, ср. *x^{v}ar*- ‘есть’, ‘насыщаться’). Наличие пар типа *hvarə*, но *x^{v}anvant*- ‘солнечный’ (ср. в гатах *x^{v}an*- ‘солнце’), *x^{v}arənah*- ‘слава’ (‘сияние’), *x^{v}arənahvant*- ‘сияющий’, а также тот факт, что оба слова — и для солнца и для еды — восходят к и.-е. **su̯el*- и под., подталкивает к заключению о том, что оба этимологических решения первой части названия Хорезма (*xvār*-) не должны считаться взаимоисключающими[31]. Более того, в основе их наименования можно предполагать один и тот же семантический мотив — «вспухание», «расширение», «увеличение» (в объеме, яркости, интенсивности). В этом случае понимание названия Хорезма как «Солнечной земли» становится не только возможным, но и очень вероятным. Почитание Солнца, в частности в его божественной, отчасти персонифицированной ипостаси, естественно для населения «Солнечной земли» — Хорезма. Несомненно, об этом «главном» боге своей страны не могли не помнить хорезмийские воины и в Киеве, и эта ситуация, вероятно, убедительно объясняет и почитание ими Солнца вдали от своей родины, и почему этот мифологический образ был усвоен (хотя, видимо, и «волевым» решением) древнерусским пантеоном[32].

Похоже, что, опытный политик, оказавшийся в сложном положении, князь Владимир едва ли серьезно относился к религиозному аспекту введения в древнерусский пантеон иранских божеств (впрочем, и сам пантеон, как полагают многие исследователи, относился, по крайней мере отчасти, к числу волевых конструкций князя Владимира в религиозно-мифологической сфере). Через несколько лет после этого, возможно сделав иранскую часть населения нейтральной или даже союзнической, он совершает следующий риско-

ванный шаг, выглядящий как своего рода провокация: князь Владимир объявляет о своей готовности принять еврейскую веру. И это заявление, конечно, косвенно свидетельствует и о той значительной роли, которую в конце X в. играл в Киеве иудаистический элемент (евреи и хазары), и о государственной и политической хитрости-мудрости русского князя, который в последний момент, проявив максимальную дальновидность, совершил еще один шаг, выбрав путь сближения с далекой и сильной Византией, которая как христианская держава не могла не стать естественной союзницей и покровительницей князя Владимира и Киевской Руси в борьбе с иудаизмом, один из важных очагов которого находился в самом Киеве. Принятие Владимиром христианства и реальная обстановка в Киеве (наличие значительного иудаистического элемента) объясняют отзвуки сосуществования в городе христианского и иудаистического элемента и полемики между ними, которые отчетливо прослеживаются в течение всего следующего — XI века. Достаточно назвать два памятника, ярко отражающих описанную здесь ситуацию, — «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона и «Житие Феодосия» (ночные дискуссии о вере с новообращенными евреями)[33]. Эта полемика продолжалась, вероятно, до 1113 г., когда при Владимире Мономахе в Киеве произошел первый значительный еврейский погром, имевший, однако, своей основной целью подрыв основ экономической жизни еврейского (или еврейско-хазарского) населения. До этого момента по крайней мере в течение 200 лет положение евреев в Киеве было, видимо, нормальным или — в худшем случае — терпимым, чему, между прочим, способствовало и то, что в первые десятилетия после принятия христианства альтернатива единобожие (евреи и христиане) — многобожие (язычники) расценивалась как несравненно более важная, нежели различие между законом (евреи) и благодатью (христиане).

Экскурс, посвященный выяснению историко-культурных и политических условий, в которых произошло заимствование иранских теофорных имен и включение их носителей в киевский пантеон, кажется, подводит итог спорам о происхождении имени Хорса. Тем не менее остается немало неясностей, связанных с этим божеством. Отчасти они могут быть устранены при последовательном расширении контекста, в котором выступает этот мифологический персонаж, с одной стороны, и, наоборот, при учете фактов «микроскопического» уровня или смежных областей — с другой.

Очень существенную роль играет ареальный аспект проблемы. О нем здесь может быть сказано лишь кратко, но основные вехи должны быть обозначены. Судя по летописным свидетельствам и в согласии с предлагаемыми выше объяснениями, главный (и отчасти, возможно, исходный) локус появления Хорса — Киев, шире — Киевская Русь, южнорусские степи. Бросается

в глаза, что никаких следов Хорса в Новгородской земле, на севере Руси нет, и это уже само по себе образует контраст между русским Югом и Севером в мифологическом отношении. Но контраст становится еще более рельефным и богатым содержанием при учете того факта, что только на севере Руси сохранились отчетливые следы мифологических мотивов, восходящих к «основному» мифу и связывающих в едином сюжете Перуна и Волоса (топонимические данные говорят о том же), при этом важно, что Перун (как, впрочем, и Волос) сохраняет здесь в значительной мере свои «природные» функции, не засвидетельствованные в описаниях «киевского» Перуна, покровителя княжеской дружины и, следовательно, связанного с воинской функцией.

Это противопоставление, в котором Хорс определенно связан с югом, дополняется данными о восточной ориентации (и/или происхождении) этого божества или его более ранних форм. Выше уже говорилось об иранском происхождении Хорса, конкретнее — о его связи с Хорезмом («землей Солнца»), с иранскими землями вокруг Аральского («Хорезмийского») моря. Именно такой исходный локус подтверждается еще одним примером заимствования имени этого иранского божества, причем и это заимствование отсылает примерно к тому же ареалу (Средняя Азия, Восточное Предуралье). Речь идет об обско-угорском божестве по имени *Kurəs*, *Kworəs*, *Korəs* с прочной солнечной родословной [34]. Это имя, как и др.-русск. *Хърсъ*, видимо, восходит к тому же самому иранскому источнику (ср. перс. *xuršēt*, ср.-перс. *xvaršēt*, ср.-перс. *hvarə xšaētəm* и т. п.). Другое совпадение касается синтагматики: парное имя *Numi-kworəs* (*Numi* — верховный бог, ср. манс. *Нуми-торум*, хант. *Нум-турем*) может быть понято как соответствие отмечавшейся уже последовательности Перун — Хорс в списках богов.

Мотив восточной соотнесенности Хорса имплицитно предполагается восходом солнца именно с востока; востекание-восхождение Солнца и образует важнейшую часть его пути. Возможно, что отражение этой топики можно видеть в известном отрывке из «Слова о полку Игореве», посвященном князю-оборотню Всеславу: *Всеславъ князь … самъ въ ночь влъкомъ рыскаше: изъ Кыева дорискаше до куръ Тмутороканя великому Хръсови влъкомъ путь прерыскаше*. Комментаторы этого места упускают обычно из вида то, что путь Всеслава-волка наперерез Хорсу-солнцу не просто отклонение от нормы, от правильного пути, определяемого движением Солнца, но неправедный и опасный путь, совершаемый с помощью злой колдовской магической силы. Все смертные следуют по пути Солнца. Родоначальник людей Йима, как о нем говорится в «Авесте», «поднялся и пошел по пути, которым следует Солнце» (Videvd. II, 31). Заря — Ушас «правильно следует дорогой порядка» (*ṛtásya pánthām avn eti*… RV I, 124, 3); тут же уточняется, что она показывается на востоке, знает свой путь

наперед и не путает направлений. Мифологизация и ритуализация солнечного пути и превращение его в норму, идеальный образец, определяющий поведение богов и людей, могут быть подтверждены многочисленными примерами [35]. Всеслав с его неправедным путем наперерез пути великого Хорса-Солнца приходит на память автору «Слова» в контексте ошибочного пути Игоря Святославовича, приведшего к поражению: Солнце затмилось, и верный путь теперь неизвестен, скрыт (*Солнце ему тьмою путь заступаше…*). Незнание же пути («пути Солнца») приводит к роковым отклонениям от правильного поведения, от нравственных норм. Иное дело — поведение великого князя Дмитирия Ивановича в сходной ситуации в «Задонщине»: он *вступи в позлащенное свое стремя и веземъ мечь въ правую руку и помолися Богу и пречистой его матери. Солнце ему ясно сіяетъ на востоцѣ и путь повѣдаетъ…*[36]

Путь Всеслава от Киева до Тьмуторокани противоположен пути Хорса-Солнца с востока на запад (следует обратить внимание, что упоминаемый в «Авесте» путь Солнца, т. е. *paθā-*, *paθ-*, *pantay- & hvarə xšaētəm*, обозначается по сути дела той же формулой, которая позже будет использована в «Слове»: *путь & Хърсъ* [37]). Возможно, этот фрагмент «Слова» дает некоторые указания на целесообразность углубления темы Хорса в русской мифологии и истории: примерно от Тьмуторокани двигалась приазовская юго-восточная русь, прежде чем она попала в Киев (т. е. как Хорс-Солнце, но не как Всеслав). В таком случае она могла познакомиться с образом Хорса еще до прихода в Киев, в местах, где были возможны «естественные» контакты с иранскими племенами, и оттуда принести его в Киев и как бы «сверить» его с божеством, почитавшимся в Киеве хорезмийскими воинами [38].

Разумеется, конкретных фактов, относящихся к Хорсу в ареальном аспекте, очень немного, но все они так или иначе отсылают к территориям к востоку от Киева и ранней Киевской Руси — Средняя Азия, Прикаспье и нижнее Поволжье, Восточное Приазовье и Причерноморье, возможно, земли по Дону (ср. следы Хорса в повестях Куликовского цикла) [39]. Поэтому-то так важны фиксируемые Начальной летописью следы Хорса в самом Киеве, в его цитадели, и появившиеся теперь возможности объяснения киевской «прописки» этого божества.

В заключение еще несколько слов о Хорсе в отрывке из «Слова о полку Игореве» и о следствиях, вытекающих из этого. Как известно, Хорс назван здесь великим (*великому Хръсови*). Определение обожествленного Солнца как великого вообще-то довольно естественно. Можно даже сказать, настолько естественно, что не обращают внимания на многозначительность этого эпитета. Как известно, русск. *великий* (слав. **vel-ikъ* и т. п.) в конечном счете связано с и.-е. **u̯el-* : **u̯ol-* ‘владеть’, ‘иметь власть’, ‘обладать’) и т. п. (ср.

слав. **vel*- : **vel-d-*/**vol-d*-, ср. **vol-d-ěti* ‘иметь власть’ и ‘обладать’) и с и.-е. **u̯el*- : **u̯ol*- ‘умирать’, ‘смерть’, ‘царство смерти’. Таким образом, оказывается, что *великий Хорс* в такой интерпретации, как «Хорс, обладающий властью, правящий и т. п.», практически полностью воспроизводит авестийскую формулу, обозначающую сияющее солнце, *hvarə xšaētəm*, общеиранское (вероятно, и общеарийское) происхождение которой свидетельствуется и рядом фактов других иранских языков. Дело в том, что *xšaēta*-, используемое для передачи значения ‘сияющий’, буквально обозначает ‘имеющий власть (силу)’, ‘правящий’, ‘управляющий’, ‘господствующий’, ‘обладающий’ в соответствии с глаголом *xšayati* с тем же кругом значений (ср. авест. *xšaya*- ‘царь’, *xšaθra* ‘власть’, ‘царство’ и т. п., ср. *xša*- /?/ ‘владеть’, а также древнеперсидские -*xšay*- ‘править’, *xšayaθiya*- ‘царь’, ‘царский’, *xšaça*- ‘царство’, ‘царствование’ и др. и древнеиндийские -*kṣay*-, *kṣáya*-, *kṣatrá*-, *kṣatríya*- и т. п. примеры). В этом контексте *великий Хорс* выглядит как калька соответствующей иранской формулы сияющего («царящего») Солнца. Это совпадение внутренней формы образа (при том, что русское слово для Хорса, обожествленного Солнца, бесспорно, заимствовано из иранского) не может быть случайным. Более того, подобные формулы хорошо известны и в соседнем балканском ареале, ср. греч. ὁ ἥλιος βασιλεύει, алб. *diell-i perëndon* (как «версии» этой формулы выступают рум. *soarele asfinţeşte* ‘солнце становится святым’ и венг. *le áldozik a nap*, букв. ‘солнце приносит жертву’) — для обозначения захода солнца [40]. Солнце действительно увеличивается в объеме и в уровне световой энергии перед тем, как умалиться и зайти [41].

Этот мотив *великого Хорса* или «величающегося» (царствующего) солнца, нужно думать, объясняет и некоторые другие примеры, остававшиеся до сих пор темными, и, следовательно, выводит русск. *Хорс* из изоляции в н у т р и русского словаря. Речь идет прежде всего о таких словах, как *хорохóрить*/*ся*/ (*харахóрить*/*ся*/), *хорохóнить*/*ся*/ ‘важничать’ (ср. немецкий перевод слова — ‘g r o ß tun’), ‘хохлиться’, ‘надуваться’ (особенно о петухе, курице), ‘ершиться’, ‘хвастаться’, ‘заниматься собою и много о себе думать’, ср. также *хорохóра* и т. п. (Даль IV^3, 1222); *хóрзать* ‘важничать собою’, ‘чваниться’, *харзúть*/*ся*/ ‘зазнаваться’, ‘сердиться’, ‘горячиться’, *харзúстый* ‘заносчивый’, ‘бранчивый’, *хóрза* ‘коза-девка’, ‘бойкая’ (?), см. Даль IV^3, 1168, 1220 [42]. В основе всех этих слов присутствует семантический множитель ‘у в е л и ч и в а т ь /с я/ ’, данный с оттенком иронии, легкой насмешки, некоторого осуждения и в определенной экспрессивной тональности. Эти лексемы реализуют две словообразовательные модели — удвоение корня *хор*- и расширение его элементом -*з*- (из сказанного, в частности, следует, что обе группы лексем /*хорохор*- и *хорз*-/ связаны с о д н и м и т е м ж е корнем). В корне *хор*- правдоподобно усматривается иранское слово, обозначающее солнце (*xor*, *xur*, *hvar* и под.), а в се-

мантике соответствующих лексем — результат компрессии (или сдвига) смысла всей формулы типа авест. *hvare xšaētəm* (позже ставшей одним словом): ‘солнце царствующее, владычествующее…’ → ‘величиться’, ‘важничать’ и т. п.[43] Частичным аргументом в пользу этой точки зрения может быть как раз наличие элемента *-з-* (возможно, являющегося результатом «эмфатизации» *с* после *р* типа *дерзкий* при и.-е. **dhr̥-s-* и соответствующих словах в других и.-е. языках с -s-). Образуемый корнем и этим элементом комплекс *хорз-* (как и имя божества *Хърсъ*, *Хорс*) в таком случае и представлял бы соединение иранского слова с значением ‘солнце’, и минимального следа слова с значением ‘величиться’, ‘властвовать’, ‘царствовать’ (*xš-* > ś-, откуда *с-*, *з-*).

Единственное русское слово[44], которое действительно связывалось исследователями с именем Хорса, — *хоро́ший*. Сама эта связь теперь представляется несомненной, несмотря на оценку ее как «невероятной» у Фасмера, IV, 267. Несомненно и направление словопроизводства: *Хорс* → *хороший*. Сомнение вызывает конкретный иранский источник имени Хорса. Наряду с отмечавшейся выше точкой зрения о происхождении этого имени из источника типа др.-иран. *hvar-xšaita-* сложилось и другое мнение, согласно которому прилагательное *хоро́ший* образовано от имени божества Хорса (и первоначально означало ‘хорсовский’, ‘принадлежащий Хорсу’), а само имя *Хорс* представляет собой старое заимствование из осетинского, ср. *xorz*, *xwarz* ‘добрый’, ‘хороший’, из иран. **hvarzu-*, понимаемого как *hu-varəz-* ‘des Wirken gut ist’ (ср. Y. IX, 16; но и *hvarəš*)[45]. В. И. Абаев полагает, что это осетинское слово было усвоено русским языком не как отвлеченное прилагательное, а как имя божества, точнее, как эпитет, определявший это имя (само же имя впоследствии исчезло). Основанием для такого хода мыслей послужило то, что в дигорских песнях религиозно-мифологического содержания соответствующий эпитет неизменно определяет святого Николу — *xwarz Nikkola* или *Nikkola xwarz* ‘добрый Никола’; допускается, что в дохристианскую эпоху таким же образом могло определяться и некое неизвестное ясское божество, и его эпитет *xorz* стал употребляться как самостоятельное имя *Хорс* (ср. совр. осет. *дæ бон хорз*! ‘добрый день’, ‘здравствуй!’, *хорз* ‘добро’, ‘благо’; ‘хороший’). При всей заманчивости этого объяснения и возможных дальнейших импликаций (ср. путь Хорса и Тьмуторокань в «Слове» в связи с темой ясского божества, определяемого как *xorz*) существует целый ряд серьезных возражений и замечаний ограничительного характера. Самые важные из них можно свести к трем-четырем. Прежде всего ориентация на осет. *xorz*, *xwarz* разрывает связь между семантически и генетически едиными лексемами *хор-* (*хорхор-*) и *хорз-* в русском языке (не исключено, что в *хоро́ший* также выделяется *хор-*, ср. *хо́рости* ‘красота’, ‘пригожество’ /если не из **хо́рошести*?/, *хорови́тый* и т. п., см. Даль IV[3], 1223). Вокализм осетинского прилагательно-

го никак не объясняет исходный корневой гласный в имени Хорса — *Хърсъ* (< **xurs*-). Ни *-съ* в *Хърсъ*, ни *-ш-* в *хорóший*, строго говоря, не выводятся из *xorz*, *xwarz* с достаточной корректностью (в отличие от **xor-/x/š-* > *хор/о/ш-*). Наконец, при предлагаемом объяснении исчезает полностью несомненная и для Хорса и для связанного с ним по источнику заимствования обско-угорского *Кор(е)са* «солнечная» тема, ясно осознававшаяся и в Киеве (соотнесение Хорса с Дажьбогом) и на Оби у угров. Сама конкретная ситуация заимствования, предполагающая определенный мифологический образ, перенимаемый «своими» от «чужих», вынуждает считать не слишком вероятной ориентацию на эпитет абстрактного характера (скорее, *хорóший* произведено от имени конкретного божества подобно тому, как *мировóй* ‘прекрасный’, ‘замечательный’ через мир восходит к имени Митры, также солнечного божества). Приведенные выше соображения по поводу того, как иранский Хорс попал в киевский пантеон, также склоняют скорее в пользу традиционной точки зрения на происхождение имени Хорса, а следовательно, и производного от него прилагательного *хорóший*. То, что это основоположное в системе оценок (между прочим, и религиозно-этических) слово соотнесено с образом Солнца, солнечного божества, не должно вызывать удивления. К *свѣтлому и тресвѣтлому солнцу*[46] обращается как к последней своей надежде спасти князя Игоря его жена Ярославна (ср. *т р и с о л н е ч н о е божество* как высший оценочный эпитет в «Слове о законе и благодати»). Русский народ понимается как своего рода солнечный внук (ср.: *погибашеть жизнь Даждьбожа внука* при Дажьбог ≡ Хорс), как и некоторые княжеские роды[47]. Наименование князя Владимира «Красным Солнышком» также находит место в этом контексте. Поэтому осет. *xorz*, *xwarz* остается лишь потенциальным ресурсом и источником, о котором, однако, следует помнить.

II. Дажьбог и Стрибог

В цитированном выше списке богов из киевского пантеона («Повесть временных лет», под 980 г.) между иранскими божествами Хорсом и Симарглом, в самой середине шестичленного списка (третье и четвертое места), находятся два мифологических персонажа, объединенные тем, что они обладают отчетливо членимыми на две части именами, последняя из которых выступает как своего рода классификатор (*бог*), — Д а ж ь б о г и С т р и б о г. Крайние места в том же списке занимают Перун (в начале) и Мокошь (в конце), также объединенные между собой двумя важными признаками: из всех богов списка они наиболее достоверно принадлежат к архаическому слою (балто-славянскому) с достоверными индоевропейскими связями, и только они входят в реконструируемую сюжетную схему «основного» мифа как пер-

сонажи, находящиеся между собой в брачных отношениях (третий существенный персонаж схемы Волос-Велес в списке 980 г. отсутствует). Таким образом, композиция списка оказывается весьма продуманной, и отношения составляющих ее элементов дают основания для дальнейших размышлений.

Выше также отмечалось, что имена Хорса и Дажьбога (соответственно второе и третье места в списке) единственные среди всех соединены (или разъединены) «нулевым» способом: между ними нет ни союза *и*, ни точки. На этом основании, в частности, делается заключение об их функциональной тождественности или, точнее, сближенности («солнечные» боги). Вместе с тем и Стрибог, если он ведает ветрами и характеризуется некоторой агрессивностью (веет стрелами), отчасти сближается с Симарглом, которого сопоставляют с Дивом (или даже Соловьем-разбойником). Но при наличии этих «межгрупповых» связей Дажьбог и Стрибог составляют достаточно единый и самостоятельный фрагмент списка.

Связь Дажьбога с солнцем подтверждается уже упоминавшейся вставкой в Ипатьевской летописи под 1144 г. (ср. также связь со Сварогом при *сварожичь* как обозначении огня), а также рядом косвенных данных. Некоторые из них выявляются при допущении близости Дажьбога и Хорса. Отмеченность для Хорса мотива п у т и, солнечного пути, позволяет думать, что этот мотив не мог не быть существенным и для Дажьбога. В самом деле, некоторые поздние источники подтверждают эту догадку и вносят дополнительные важные нюансы в образ этого божества. В начале века в Стрижавцах Винницкой губ. от Л. Юркевича была записана следующая интересная песня («Поміж трьома дорогами…»):

Поміж трьома дорогами, рано-рано,
Поміж трьома дорогами, ранесенько,
Там здибався князь с Д а ж б о г о м, рано-рано,
Там здибався князь с Д а ж б о г о м, ранесенько,
— Ой ти, боже, ти, Д а ж б о ж е, рано-рано,
Зверни ж мені з доріженьки, ранесенько.
Бо ти богом рік від року, рано-рано,
Бо ти богом рік від року, ранесенько.
А я князем раз на віку, рано-рано,
А я князем раз на віку, ранесенько,
Раз на віку в неділеньку, рано-рано,
Раз на віку в неділеньку, ранесенько [48].

Эта песня представляет собой монолог жениха («князя»), обращенный к Дажбогу. Произносится он по п у т и на свадьбу при встрече с самим Дажбогом. Относительно самой песни комментатор указывает: «Співають, коли зустрічається хтось п о д о р о з і, як молоду везуть до молодого» [49]. В песне

важны три мотива: 1) пути Дажбога (встреча промеж трех дорог и разговор происходят *рано-рано*, *ранесенько*, т. е. на восходе Солнца, что лишний раз указывает на соответствующие функции Дажбога), 2) покровительства (участия) его в свадебном обряде (этот мотив подтверждается типологически распространенными текстами о Солнце — верховном руководителе брака или даже участнике иерогамии, «первосвадьбы», по образцу которой проводятся свадьбы вообще; мотив солнца постоянен в свадебной обрядности) и, наконец, 3) соотнесение жениха с Солнцем (ср., в частности, выведение невесты и круговое движение в свадебном ритуале), причем жених-князь лишь раз в жизни во время свадьбы выступает как своего рода замена божественного жениха, участника «первосвадьбы» Солнца (ср. цикл народных песен о свадьбе Солнца, известных у славян, литовцев, особенно широко у латышей и др.).

Другая украинская песня сезонного цикла, также упоминающая Дажбога, позволяет выяснить еще один мотив, соотносимый с этим божеством: Дажбог высылает соловушку замыкать зиму и отмыкать лето — *Ой ти, соловейку, | Ти ранній пташку, | Ой чого так рано | Із вир'їчка вийшов? || «Не сам же я вийшов, | Дажбог мене вислав | З правої ручейки, | І ключики видав || З правої ручейки | Літо відмикати, | З лівої ручейки | Зиму замикати…»* и т. д.[50], с введением мотива пожара, спалившего деток-птенцов[51]. В этой песне существенно, что отмыкание лета и замыкание зимы совершается соловушкой, но по инициативе, по повелению Дажбога. Более чем вероятно, что отмыкатель лета Дажбог не что иное как само Солнце в персонифицированном виде.

Тесное соседство Дажьбога с Хорсом в списке и наличие общих мотивов, объединяющих оба божества в текстах, оправдывают попытку взглянуть на древнерусского Дажьбога сквозь призму арийских реалий и текстов. Оказывается, что индоиранские факты, имеющие отношение к анализу имени Дажьбога и вводящие его в более широкий контекст, достаточно многочисленны, хотя ранее исследователи не обращали на них внимания. Из соображений краткости и наглядности далее будут приведены лишь ключевые примеры-типы, в основном из ведийской традиции. Но сначала — и тоже кратко — о славянских фактах. Русский Дажьбог, как и его инославянские соответствия — фольклорные и топономастические /нетеофорные/ (ср. *Дабог, цар на земљи* из сербской сказки, где он противопоставлен *Богу на небесима*[52]; персонаж с тем же именем в эпических песнях о кралевиче Марко; название горы в Сербии *Дајбог*; польские топонимы *Daczbogy*, 1541, *Daczbogi*, 1577, в р-не Белостока /из **Dadźbogi*/; имена собственные типа польск. *Dadźbóg*, XIII—XV вв., укр. *Дажьбоговичь* и т. п.), — должны пониматься прежде всего как свернутая синтагма, первый член которой — императив от глагола *дати* — *дажь* (**dažь*/**daždь*, ср. **dajь*). В основе этой синтагмы, особенно принимая во внимание старое значение слав. **bogъ* и его индоиранских соот-

ветствий — ‘доля’, ‘часть’, ‘имущество’ и т. п., лежало сочетание глагола в форме 2 Sg. Imper. с Acc. (или Gen.) объекта — ‘дай долю (часть)’. Сложное имя *Дажьбогъ* может быть соотнесено и с этой структурой, и с другой, более оправданной с синхронной точки зрения, — ‘дающий бог’, ‘бог-даятель’. Иначе говоря, элемент **bogъ* мог выступать и в объектном, и в субъектном значениях, чему, в частности, отвечают две возможности в употреблении этого слова — выступать как пассивный объект, вещь и как активный субъект действия, одушевленное лицо, мифологический персонаж (ср. русск. *Бог* при *богáтство*, др.-инд. *Bhaga-*, др.-иран., ср.-иран. *Baga-*, *Baγa-* и т. п., божества, персонифицирующие долю, часть, богатство, ср. др.-инд. *bhaj-* ‘делить’, из **bhag-* и др.).

Обе намеченные возможности толкования имени *Дажьбогъ* и лежащих в его основе синтагм подтверждаются многими фактами, причем носящими клишированный характер. Ср., с одной стороны, вед. *daddhi bhāgám* ‘дай долю /богатство/’ (RV II, 17, 7; ср. X, 51, 8 и др.), где *daddhi* — Imper., в точности соответствующий *дажь*, *даждь*, а *bhāgám* — Acc. Sg., и, с другой стороны, *ási bhágo asi datrásya dātā́si* ‘ты — Бхага (т. е. бог богатства), ты — даятель даяния’ (RV IX, 97, 55 и др.), откуда тип *Bhága & dadāti* ‘Бхага дает’, или *Bhága & dāti* [53]. Это сопоставление не только позволяет определить в качестве отдаленного источника Дажьбога мифологизированную фигуру даятеля (распределителя) благ, к которому обращаются с соответствующей просьбой-мольбой в ритуале, в молитве, в благопожеланиях (ср. русск. *дай, Боже!*), и одновременно воплощенное и овеществленное даяние, дар, но и сам языковой локус возникновения этого теофорного имени.

Выведение имени и образа Дажьбога из ситуации «наделителя, наделяющего долей» тех, кто к нему обращается, в значительной степени бросает свет и на решение проблемы Стрибога. Сейчас, видимо, нужно отказаться (или во всяком случае серьезно пересмотреть) от выведения первого элемента этого имени из слова, обозначающего отца (и.-е. *$p_{ə}$tri-* > слав. *stri-*), как это делалось многими, и толковать *стри-* как Imper. от глагола **stьrti* ‘простирать’, ‘распространять’, как это и предлагал в своих работах Р. О. Якобсон. Таким образом, и имя *Стрибогъ* в конечном счете предполагает как образ богатства, которое распространяется-распределяется среди тех, кто просит о нем, так и образ самого бога — распространителя этого богатства (элемент *бог-* как объект и субъект указанного действия). Возможно, и даже очень вероятно, что некогда существовали индоиранские сочетания типа *star-/stir-* & *b(h)ă̄ga-*, которые были бы в этом случае точным соответствием синтагм, реконструируемых на основании имени *Стрибогъ*. Однако в обеих арийских ветвях глагол *star-* достаточно рано превратился в terminus technicus жреческой практики. Как правило, он стал обозначать расстилание жертвенной со-

ломы или подстилки, подушки из нее, обозначавшее начало ритуала, и, следовательно, резко сузил сферу сочетающихся с ним объектов. Тем не менее ряд соображений говорит в пользу намеченной выше возможности сочетания *star-* & *b/h/ă̄ga-* (**stṛṇīhi & *bhāgám* ‘распространи долю, богатство’ и **Bhága-* & **stṛṇă̄ti* ‘Бхага /бог-распределитель/ распространяет /долю, богатство/’). Во-первых, объектом действия глагола *star-/stir-* выступает *barhis* в ведийском и *barəsman-* в авестийском, т. е. жертвенная подстилка. Ее расстилание само по себе имплицирует семантику дара, доли, богатства. На нее приглашаются боги, льется сома, кладется жертвенная лепешка, т. е. то, что само по себе доля, богатство и что обладает свойством вызывать увеличение этой доли, позволяющее делить и распределять ее среди заказчиков ритуала. Поэтому в данном случае можно сказать, что в индоиранском произошел «опережающий» (забегающий вперед) семантический перенос: **star-* & **bhă̄ga-* > *star* & *barhis/barəs-man*), в результате которого изменилась объектная сфера глагола. Во-вторых, сами обозначения жертвенной подстилки, расстилаемой жрецами [54], предполагают свойства усиления, возрастания, увеличения (ср. вед. *bṛh-*, *barh-*, *barhas*, *barháṇā* и т. п. с соответствующей семантикой), т. е. именно то, что характеризует богатство, возрастающую долю. В-третьих, в индийском и иранском все-таки зафиксирован ряд случаев, когда глагол *star-/stir-* не укладывается в рамки технического термина и предполагает более раннюю, нетерминологическую стадию в истории этого слова. Наконец, в-четвертых, данные других языков в отношении глаголов этого индоевропейского корня рисуют несравненно более широкую картину (ср. германские или славянские примеры). Впрочем, и в тех случаях, когда наблюдается тенденция к превращению слова в технический термин, сохраняются важные намеки на связь этого глагола с идеей богатства, доли, ср. лат. *sternere* ‘расстилать’, ‘раскладывать’, ‘рассыпать’ и т. п. в связи с *lectisternium*, «божьей трапезой», родом жертвоприношения, при котором изваяния богов попарно расставлялись на подушках лож (*lecti*) перед накрытием стола (в христианскую эпоху — поминальная трапеза, поминки); вкушение же пищи, как известно, одна из распространенных метафор получения богатства, усвоения доли.

Специфика рассмотренных здесь двух теофорных имен *Дажьбогъ* и *Стрибогъ* состоит в том, что они, будучи вполне славянскими по своему составу, вместе с тем могут пониматься как такие кальки с индоиранского, в которых оба члена в каждом из этих двух названий оказываются и генетически идентичными соответствующим индоиранским элементам. Несомненно, что это генетическое единство в течение долгого времени оставалось прозрачным и легко воспринимаемым всеми, кто находился в зоне арийско-славянских языковых контактов. В обоих указанных случаях межъязыковой

пересчет оказывается достаточно элементарной операцией. Постулирование такой зоны предполагает как различение «своего» (русского, славянского) и «чужого» (арийского), так и выделение общего ядра или, так сказать, двусторонне-конвертируемой языковой сферы. Участие в ней теофорных имен весьма показательно (тем более, что они противостоят «несложным» балто-славянским богам Перуну и Велесу). Они несут в себе обозначение определенного, основного для них мотива, характеризующего данное божество, некоторую мифологическую идею, соответствующее ритуальное действие и, наконец, ключевую формулу-молитву некоего более обширного текста, типа индоиранских религиозных гимнов. То, что подобные имена выступают как средство перехода к текстам, т. е. к образованию иной природы и иного жанра, чем само двучленное имя, нужно считать принципиально важной их характеристикой, имеющей прямое отношение к проблеме реконструкции текста. То же обстоятельство, что эти имена отсылают не только к «своему», но и через «свой» к «чужому» тексту, который со своей стороны гарантирует правильность предложенной реконструкции, делает их надежным инструментом реконструкции и одновременно средством контроля получаемых результатов.

III. Мир и воля

Существует еще одна сфера концентрирующихся вокруг теофорного имени славяно-индо-иранских языковых и культурных связей, причем настолько глубоких и далеко идущих, что Древняя Русь и — шире — вся Slavia с определенной точки зрения могут пониматься как западная провинция великого индоиранского культурного круга. Речь идет прежде всего об отражении у славян, в первую очередь восточных, многочисленных черт так называемого митраического комплекса, имеющего непосредственное отношение как к формам социальной организации, так и к «социализированной» мифологии славян, особенно русских. Поскольку автору этих строк уже не раз приходилось раньше писать на тему связи между понятием *мира* как особой социальной единицы и индоиранским мифологическим персонажем *Mit(h)ra* и поскольку существенно подробнее, хотя и под несколько иным углом зрения, эта тема излагается в другой работе, находящейся в печати, — здесь позволительно лишь пунктирно, почти не ссылаясь на источник, обозначить некоторые важные узлы славянского текста «мира» на фоне арийского «митраического» текста.

Так как историческое тождество слов *mirъ* : и.-ир. *Mit(h)ra* представляется доказанным, здесь нет необходимости обращаться к этому вопросу снова, тем более что следующие далее славяно-арийские параллели, относящиеся к одним и тем же узлам «митраического» (> «мирового») текста, сами по себе яв-

ляются аргументами в пользу высказанной ранее точки зрения. Лишь к одному, зато наиболее важному вопросу, придется вернуться, хотя и на короткое время.

Недавно было поставлено под сомнение (ЭССЯ 8, 1981: 182—183) сделанное раньше сопоставление славянского глагола **jatiti* (ср. с.-хорв. *jȁtiti se*) с и.-ир. *yātayati* под тем предлогом, что **jatiti* в конечном счете может быть связано с глаголом **iti.* Не говоря о том, что это же предложение в конечном счете может относиться и к индоиранскому глаголу и, следовательно, не является опровержением сделанного прежде сближения, оно не затрагивает самой сути того главного «ядерного» фрагмента, который является квинтэссенцией «митраического» текста. Уместно напомнить, что речь шла о славянских соответствиях индоиранским стандартным фразам типа вед. *Mitró jánān yātayati* 'Митра объединяет (собирает) людей', т. е. помещает их в определенную социальную структуру (RV III, 59, 1, ср. 5; VII, 36, 2 и др., ср. также авест. *yātayeiti miθrahe...* Yt. X, 78 и т. п.) [55]. Славянское соответствие — **mirъ jatiti* (или **miro*/*ъmъ jatiti sę* и т. п.) — реконструируется на основании двух совокупностей данных. С одной стороны, существует с.-хорв. *jȁtiti se* 'сходиться', 'собираться' (в частности, в *jato* 'коллектив', 'группа', 'община', 'отряд', 'стадо', 'куча' и т. п.), с другой, — многочисленные русские технические выражения, связанные с миром, — *идти миром* (и *идти по миру*), *сходиться миром* (*мирская сходка*, *мир сходится*), *собирать мир* и т. п., во-первых, и *мир-народ*, *собирать мир-народ*, *сходиться миру-народу* и т. п., во-вторых. В итоге оказывается, что приведенной ведийской формуле *Mitró jánān yātayati* (т. е. Митра—мир — народ — собирать, сводить воедино, так сказать, делать так, чтобы сходились) отвечают славянские формулы с той же семантикой каждого из трех слов и с этимологически общими элементами. Ср. формулу из русск. плача *...как весь мир-народ да и сойдется* (т. е. мир — народ — сходиться) или с.-хорв. *narod se jate u svoje jato (svoju općinu*). Иначе говоря, эксплицируется *Mitró yātayati* & НАРОД при **mirъ*-НАРОД *jatiti.* Это сопоставление тем более важно, что именно оно связывает воедино формулы, которые представляют собой основу всей митраической мифологии (и более того — идеологии) и всей социальной структуры русского крестьянского мира. Дальнейшие примеры подтверждают эту объединительную функцию Митры и мира и тем самым достоверность сопоставления указанных индоиранских и славянских формул и их ядра — глаголов *yātayati* : *jatiti.*

В иранских текстах есть примеры, где Митра-объединитель распространяет свои функции на молодых людей, вступающих в брак. Он собирает их воедино, сводит в семью, создавая тем самым минимальную социальную структуру. Митра, как и Б(х)ага, выступает, согласно среднеиранским данным, как божество свадьбы. Часто они выступают в этой функции вдвоем

[видимо, как духовно-нравственный (моральный) и материально-экономический факторы]. Ср. авест. *miθra^h ba-γa^h,* согд. *myšyy βγyy*, вед. *mitra-bhaga* — при русской формуле *мир да Бог*, выражающей идею высшего согласия, гармонии, равновесия, блага (характерно, что с этой формулой, между прочим, обращаются с поздравлением к новобрачным). В иранском свадебном ритуале Митра и Б(х)ага, видимо, отчасти соперничают друг с другом и являются двумя совместными гарантами брачного договора. Не исключено, что Митра обеспечивал душевное согласие и мир, а Б(х)ага ведал имущественной стороной договора о брачном соединении. Но нередко Митра выступает и один. В согдийском тексте брачного контракта (Nov. 4 R 5-12), опубликованном В. А. Лившицем [56], читается: «И, господин, я у тебя | Дугдгōнчу, прозвище которой Чата, | дочь Вӣӯса, взял в жены (*wδwh*). И затем | тебе, Чēр, я так заявил и обещал: с сегодняшнего | дня и впредь навечно Чата | останется мне женой (*wδwh*). И, господин, в присутствии тебя | и в присутствии (бога) Митры (*myδr*' *nβ*'*nty*) [я обязуюсь]: я [ее] не продам, ни долговой рабыней, | ни пленной (?), ни отданной под покровительство не сделаю...». Эта формула клятвы при брачном сговоре, как уже указывалось, обнаруживает несомненное сходство с отрывком из «Вессантара-джатаки» (VJ 1204 сл.): «Брамин … так сказал Судāшану: “Я пойду в другую страну и оставлю женщину у тебя под опекой, в присутствии Митры... — на таком условии: ты никому не должен отдавать ее в дар...”». Не исключено, что отражение этой функции можно найти и в ведийской традиции. Допустимо думать, что одно из них находится в RV V, 3, 2. Встречающаяся там последовательность *mitrám súdhitaṃ ná* может быть понята как термин сравнения, относящийся одновременно к двум частям предложения, причем само это сочетание можно понимать как своего рода acc. absol., а не просто acc. В результате фрагмент толкуется приблизительно так: «Они помазают (*añjánti*) тебя (т. е. Агни, жертвенный огонь) коровьим маслом, когда ты делаешь супругов (домохозяев, *dāmpatī*) единым духом (мыслью, *sāmanasā*), подобно тому, как это делает Митра (или: как прилаживает их друг к другу, составляет и т. п.)» [57]. Стоит напомнить, что этот гимн исполнялся на свадебной церемонии и сам описывает свадьбу. Именно поэтому появление здесь темы *mitráṃ súdhitaṃ* едва ли может быть случайностью.

Но если в индоиранской традиции Митра в сфере брачных отношений выступает преимущественно как их организатор, гарант и непременный свидетель, то в славянских языках лексема *mirъ* и ее производные могут обозначать и самих вступающих в брак. В этом плане исключительное значение имеет каш.-словинск. *ḿiřa* ‘жених’, ‘новобрачный’ (из **mir-i̯a*, от **miriti*, подобно *straža*, *storoža* из **storg-i̯a*, от **stergti* : **storgti* и т. п.), а также *ḿiřota* ‘невеста’, ‘новобрачная’ (из **mir-i̯ota*, в соответствии с вед. *mitrata-* ‘дружба’,

откуда и ‘друг’, подобно *служба*, в котором сочетаются имя действия с именем деятеля, и даже *mitryata-* при *mitrya*) [58]. Но эти кашубско-словинские факты, уцелевшие в виде редких архаизмов на крайней северо-западной периферии славянства [59], не единственные свидетели стоящего за этим словом (*mirъ*) содержания. Достаточно напомнить в этой связи о русск. диал. *мири́ть* ‘договариваться с попом о браке’, ‘договариваться о плате за венчанье’, *мири́ться*, то же (СРНГ 18, 1982, 171) и — более отдаленно и косвенно — о таких употреблениях, как: *У меня сестра тоже убегом убежала*; *родители сердятся, а через недели две придут мирную делать, мириться* (18, 171), где *мирная*, *мириться* наряду с общей идеей примирения могут содержать и более специальное значение примирения через брак, одобренный и родителями (ср. еще: *Таперь хорошо. Слюбятся-смирятся, пойдут распишутся, да и живут мирком-ладком* и т. п.). Впрочем, примеры этим не исчерпываются. В русской номенклатуре свадебных чинов известно обозначение дружки — *мировой* или даже *мировой дружка.* Если принять во внимание, что др.-инд. *mitrá-* вообще значит ‘друг’, то в слове *дру́жка* можно видеть параллель (или даже нечто вроде кальки) к *mitrá-*, а термин *мирово́й дру́жка* оказывается в таком случае своего рода тавтологией. Наконец, сама свадьба по своей сути является *мировой*, в миру происходящей и миром устроенной (напр., в случае сиротства или бедности вступающих в брак). И в этих условиях мир, подобно Митре, также выступает как свидетель и гарант брачного союза. Учитывая эти и некоторые подобные примеры и помня, что каждая свадьба в архаичном коллективе есть повторение, воспроизведение иерогамии и соотнесение молодоженов с ее божественными участниками, можно высказать предположение, что жених, обозначаемый как **mirъ*, должен пониматься как сам Митра, вступающий в брак, как далекий во времени отзвук «первобрака» (то же относится и к мировому, или дружке) [60]. Во всяком случае славянские факты свидетельствуют по сути дела о глубоком и интимном проникновении мира (= Митры) [61] в сферу брачных отношений, об органической связи понятий этих двух сфер.

Подобно тому как общее значение слова **mirъ* может специализироваться, становясь техническим обозначением брачного мира, так и глагол **jatiti* в ряде случаев соответственно сужает свое значение в том же направлении и начинает «разыгрывать» тему брака. Ср. с.-хорв. примеры типа: *u našoj je općini* (т. е. в миру) *običaj, da se svak ženi u svomu jatu* [62]; *ženi se u svomu jatu kao ostala paštrovska momčad; jàtiti se* ‘сочетаться’ (о новобрачных) и т. п. (см. Rječn. JAZU, s. v.) [63].

Не приходится сомневаться, что в отношении темы договора вообще, контракта славянские данные не уступают индоиранским, где Митра выступает как воплощенный, персонифицированный договор, о чем много писа-

лось, начиная с Мейе[64] (ср. в последние десятилетия работы Ж. Дюмезиля, Э. Бенвениста, П. Тиме, Я. Гонды, Ф. Б. Я. Кейпера, И. Гершевича, Г. П. Шмидта, Р. Туркан и др.). Но статус славянских и индоиранских данных, относящихся к договору, заметно различается. Первые связаны прежде всего с языковым локусом, вторые — с концептуально-идеологическим. Впрочем, наряду с многочисленными языковыми данными [ср. *мир*, *мировая* и т. п. в значении ‘договор’, ‘соглашение’, *мирня́я* ‘согласие после ссоры’, ‘примирение’, *мири́ться* ‘заключать договор’ и др., не говоря уж о соответствующей фразеологии: *по мирскому договору* (или *приговору*, ср. *по мирскому совету*) и т. д., ср. также *mitrásya dhā́mabhih.* RV I, 14, 10 ‘по установлению Митры’ при *по мирскому постановлению*, *как мир постановит* (*поставит*) и т. п.], нельзя не вспомнить тайного нерва русского крестьянского мира — примирения как средства разрешения конфликтов и нестроений, согласия враждующих начал по мирному договору (ср. понимание и истолкование этой «русской идеи» Достоевским). Юридические функции индоиранского Митры, вытекающие из его связи с договором (ср. Митру как Судью творения), находят себе соответствие со славянской стороны в институте мирского суда и развитой фразеологии, соотносящей мир и суд (ср.: *Мир один Бог судит*; *На мир и суда нет*; *Мир сам себе суд*; *Мир не судим, а мирян бьют* и т. п.).

Не претендуя здесь на то, чтобы представить связи между индоиранским Митрой и русским миром во всей полноте, глубине и разветвленности, можно дать о них некоторое представление, сопоставив гимн Митре из «Ригведы» (III, 59) с соответствующими мотивами, связываемыми с миром в русских пословицах, поговорках, речениях из собраний Даля, Прыжова и некоторых других (в частности, словарных) источников. Во всяком случае такое сопоставление ярко демонстрирует исключительно высокую степень конгруэнтности арийских представлений о Митре и русских о мире, делающую невероятным предположение об игре случая. Далее следует ряд сопоставлений. Первым в паре указывается ведийский мотив, вторым — соответствующий ему русский пример в основном из указанных выше источников. Последовательность сопоставлений определяется в основном тем, в каком порядке появляются в гимне III, 59 мотивы, с которыми перекликаются русские примеры.

1. Митра объединяет людей (*Mitró jánan yātayati.* Ill, 59, 1) — *Мир един*, *мир — един человек*, *мир всегда заодно* и т. п. 2. Митра удерживает землю и небо (*mitró dādharā pṛthī́vim utá dyā́m*, 59, 1) — *Мир землю держит, до неба достает* (ср. в ироническом смысле: *Мир сутки простоял, землю потоптал, небо покоптил, да разошелся*, а также почти «технические» выражения типа: *мир держит*, т. е. не позволяет уйти из него, порвать с ним связи, *держаться мира*, *мир всё выдержит* и т. п.). 3. Митра несет

всех богов (*sá devā́n viśvān bibharti*, 59, 8) — *Мир всех несет* (вариант: *Вали на мир: мир всё снесет*), *мир всё вынесет* и т. п. 4. Митра не смыкает очей, озирает людей (*mitráḥ kṛṣṭī́r ánimiṣābhí caṣṭe*, 59, 1)[65] — *Мир никогда не спит, всё видит*. 5. Кто почитает Митру, того не настигает беда (*yás ta āditya śíkṣati vraténa ... naínam áṅho aśnoty...*, 59, 2) — *Мир не знает беды* (но и: *мирская беда* и т. п.). 6. Быть в милости у Митры (ср. формулу *vayám mitrásya sumatáu syāma*, 59, 3 'да будем мы в милости у Митры') — *Мир милостив*, *мирская милость*, *мирская милостыня* и т. п.[66] 7. Митра рожден как царь с высшей властью (*mitró... rā́jā sukṣatró ajaniṣṭa vedhā́ḥ*, 59, 4) — *Мирская власть*, *мирская воля* и т. п. (эти примеры также весьма многочисленны в фразеологии русского мира). 8. Помощь Митры (*mitrásya carṣaṇī-dhṛ́tó*, 59, 6, ср. 8) — *Мирская помощь*, *мир всем поможет* и т. п. 9. Слава Митры (*...mitró babhū́va saprátháḥ abhi śravobhiḥ pṛthivī́m*, 59, 7 'Митра славой вознесся над землей', т. е. *mitrásya śrávas*; ср. *mitrásya praśastaya...* I, 21, 3, о славе Митры) — *Мирская слава*, *мирская слава сильна*, *славить мир* (*миром*), ср. *мирское слово* (существенно, что каждый из членов сравнения восходит соответственно к общему источнику). 10. Величие Митры (см. 59, 7) — *Мир велик* (*велик человек*, *велико дело*). 11. Митра создал утехи (*mitró ... iṣa ... akaḥ*, 59, 9) — *Мир всех утешит* (ср. противоположную ситуацию — *мирская беда*).

Текст гимна Митре на этом кончается, но и за его пределами существует немало «митраических» фрагментов, которым есть соответствие в языке русского мира и о мире. Ср.: *Mitráh pā́ti* 'Митра пасет (охраняет, стережет)'[67] — *пасти мир*, *пасёный мир*; — *mitra-yúj* как обозначение соединения с Митрой через связь с ним неким обязательством (ср. *yuj* — *иго*), «упряжкой», которую нужно тянуть, чтобы сохранить верность, — *мирское тягло* (ср. *постылое тягло́ на мир полегло*), *мирское иго*; — *mitra-rājan* 'Митра-царь' — *мир-царь*, *мир царит*; — *mitrá- & dhā-* (*mitrá-dhita-, mitrá-dhiti-*), о союзе, объединении по дружескому договору и о его результате — *мирское деянье*, *дело*, *мир на дело сошелся* (к тому же и.-е. **dhē-*), ср. *класть на миру*, т. е. делать приговор на сходке; — *Mitrá- & Bhága = мир да Бог* и огромное количество формул «двойного» действия типа: *Что мир порядил, то Бог рассудил* (ср., однако, иной тип: *Мир судит один Бог*) и др.; — *Mitrá- & ṛ́ta-*, т. е., говоря в общем, Митра и мировой (вселенский) закон, истина, правда[68], — при русск. *мир да правда*, *мир правдой держится* и т. п. В прежних работах указывались и другие важные переклички, в том числе относящиеся к уровню мотивов. Так, происхождение Митры из камня (Митра — πετρογενής, ср. многочисленные отражения этого мотива в изобразительном искусстве), треснувшего при его появлении на свет, может быть, отдаленно откликнулось в русской пословице о мире: *Мир зинет — камень треснет.* Русские фразео-

логизмы *Мир столбом стоит* и *Мир — золотая гора* находят параллели в индоиранской митраической традиции в мотивах столба Митры (вед. *mitrásya sthū̆ṇa-*. RV V, 62, 5—8, ср. Yt. X, 12—13, 28: *stunā̊*) и золотой горы, на которой он стоит [69]. Идея, отраженная в пословице *Мир всех старше,* отсылает к двум совокупностям фактов из истории митраизма, когда он стал мировой религией, — к отождествлению Митры с Фанесом и к характеристике Фанеса как «с т а р е й ш е г о» из богов. Собственно, и Митра по сути дела старейший, поскольку он возник как огонь в первородном Океане (Варуне), когда, видимо, других богов еще не было. Не случайно именно Митра несет всех богов. И наконец, следует подчеркнуть, что сама внутренняя форма слов, обозначающих общину (*мир*, *задруга*, *друштво* и т. п.), отсылает к индийскому понятию *maitreya saṅgha* с тем же смыслом и сходной семантической мотивировкой его обозначения [70].

Еще более значительные пласты общего наследия вскрываются при анализе русских соответствий ведийской божественной паре *Mitrá — Váruṇa* (ср. русск. *мир — воля*, о чем писалось подробно в другой работе).

В заключение несколько соображений о русском соответствии клишированной паре ведийских божеств Митра — Варуна. Для определенной эпохи эти боги выступают как единая цельнооформленная п а р а. Ее двуединство подчеркивается и смысловыми связями составляющих ее элементов в тексте, и тем, что имена этих богов образуют сложное слово типа двандва — *mitravaruṇau.* Основа связи этих божеств выяснена, и здесь из всей совокупности фактов существенно указать лишь то, что имеет непосредственное отношение к русскому материалу. Речь идет прежде всего о следующих характеристиках дифференцирующего типа, которые образуют последовательную структуру смысловых оппозиций [71]: Митра находится здесь, близко, в центре, Варуна — далеко, там, на периферии; Митра — организация, структура, Варуна — аморфность, непереработанный хаос; Митра близок человеку, дружествен ему, Варуна скорее враждебен и во всяком случае далек от него; Митра — определенная социальная дисциплина, соотнесение себя с другими и их требованиями, Варуна — освобождение от всяких уз; Митра — жизнь и деятельность, Варуна — смерть, сам он повелитель царства смерти, п а с т у х загробного л у г а, он освобождает (корень *muc-*) людей, принимая их в свое царство, и т. п.

После этого обзора связей и противопоставлений ведийской божественной пары уместным оказывается сопоставление *mitravaruṇau* (*Mitrá-Váruṇa*) с русским клишированным выражением *мир-воля*, *мир и воля*, восходящим, по всем данным, к тому же источнику, что и ведийская dvandva (а в прозрачной реконструкции — и индоиранская) [72]. Это русское сочетание *мир и воля*, помимо именно этой, так сказать, канонической формы, представлено многими другими, ср.: *мирво́лить*, *мирво́л*, *дать мир-волю*, *мирская воля*, *как мир по-*

волит, *мирская власть* (*волость*), ср. *мир сельский* и *мир волостной* (*мир окладывают, да волости окрадывают*) и т. п. — вплоть до более сложных композиций, ср.: *А кто те мешает ... вольному воля, а дорога мирская* («Барышня-крестьянка») и др.; ср. *мир-батюшка* (*как мир-батюшка скажет*) при *воля-матушка* и *Мать-земля.* Мир и воля как коренные понятия и императивы русского крестьянства навязчиво, как иногда может показаться, сверх меры, повторяются в речи крестьян о мире (наряду со словами *милость*, *правда*, *Бог*) и отражены во многих художественных текстах, точно воспроизводящих или самое крестьянскую речь, или идею мира и воли во всей ее глубине. В подобных случаях поражает и внутреннее, на последней глубине взятое сочетание тем мира и воли (как того, что вне мира, в дружбе с ним — *Божья воля* или во вражде — *воля* как разрыв с миром, бегство от него), и чисто внешнее появление слов с корнем *вел-*, *вол-* и т. п. в контексте темы крестьянского мира [73]. Мир отсылает к определенной территории (следовательно, к земле), которой он обладает (**ob-vold-*) и которой он владеет (**vold-*), т. е. осуществляет над ней свою власть. Аспект собственности и аспект власти определяют идею территориального самоуправления (*мирская власть* и *волостной мир*). «В основе этого мирского самоуправления лежит территориальная власть мира на землю, связывающая нескольких собственников в одно сплоченное [ср. выше о **mirъ* & **jatiti. — В. Т.*] целое и обусловливающая все их права и обязанности по отношению к миру» [74]. Собственность и власть, коренящиеся в этих внутренних основаниях, при определенном направлении развития начинают мыслиться лежащими над миром, вне его, и само соотношение обширной волости и маленьких «миров» (мирских общин) трактуется в таком случае как пространственное соотношение внешнего и внутреннего, периферии и центра (т. е. точно так же, как взаимное расположение Митры в середине и Варуны, космического Океана, окружающего мир, вовне). Но и в этом случае мир и воля, мирское и волостное связаны, и их связь подтверждается взаимопроникновением обоих начал, о чем можно судить по сохраняющимся архаичным формулам. *Мир волновался*, — говорит Пушкин («История села Горюхина»), имея в виду вторжение во «внутренний» мир «внешней» воли (**vel-/*vol-* → **mir-*), но и сам мир инфильтрует вовне, преобразуя «внешнюю», вышедшую из-под контроля волю. *Волость замирилась*, — говорят в таких случаях (**mir-* → **vel-/*vol-*). Эти языковые употребления и стоящие за ними реальности еще четче и «цельно-раздельнее» определяют связь этой пары — мир и воля. Позже, во время революции, выплеснувшимся наружу голосом крестьянской России было сказано главное, ставшее лозунгом дня: *Мир — земле, волю — России.* Он был подхвачен и в публицистике и в литературе тех лет. Ср., например, у Вяч. Иванова в его книге «Родное и Вселенское» (М., 1917): *Мир на земле!*

На святой Р у с и воля! | Каждому д о л я на ниве родной[75]; *Русь! — — — Князю м и р а не служи! | М и р — земле, народам — «в о л я», | Слабым — «правда», нищим — «доля», «Дух» — себе самой скажи!* (ср.: *буди мир, буди воля!* и др.)[76]. Примеров такого рода очень немало (ср., впрочем, еще у Захарии: *и Он возвестит м и р н а р о д а м, и в л а д ы ч е с т в о его будет...*, IX, 10). Внимательное изучение их показывает некоторую нарочитость, отмеченность соответствующих контекстов: за образно-неопределенным и современным в них просвечивают терминологические и архаичные сгущения. *Мир* и *воля* как раз и находятся в центре таких ситуаций. Эти слова в подобных контекстах обозначают не только и не столько мечты, надежды, чаяния, сколько очень конкретные понятия, проверяемые и подтверждаемые операционно всем опытом русской крестьянской жизни. В таких условиях тексты «мира и воли» обнаруживают следы мифопоэтического «подслоя», на котором в конце концов и сформировался тот текст, которым мир описывал сам себя и то, что находилось вне мира, — волю. Об этом мифопоэтическом «подслое» свидетельствует, в частности, исключительная многозначность лексем, содержащих корень **vel-/*vol-*, и, конечно, русск. (в том числе и диал.) *воля*, как и соответствующие слова в некоторых других славянских языках; такие их значения, как ‘луг’, ‘пастбище’; ‘смерть’, ‘кладбище’[77]; ‘свобода’, ‘власть’, ‘желание’ и др., совпадают с теми архаическими смыслами, которые в связи с образом Варуны выступают как его ведущие мифологические мотивы-идеи.

Впрочем, между этими двумя парами — мир и воля, Митра и Варуна — есть и другое фундаментальное сходство. Пространственно, топологически мир и воля находятся между собою в том же отношении, что и пара ведийских богов в Космосе: мир — внутри (и он — «человеческий»; ср. хлебниковский *Людомир*), воля — вовне (и она — «природна», безлюдна, хотя некоторые ищут ее и томятся по ней). Но воля — в частности, как она описывается и «чувствуется» миром — всегда экстенсивна, дика, своенравна. Воля — минутный выход, порыв, бегство от беды и несчастья, но она не воспитывает, не взращивает человека, не увеличивает духовности. Более того, воля обычно означает разрыв с м и р о м как конструктивно-смысловым принципом бытия, творческим началом культуры и с Богом («счастьем», благой долей — в некоей проекции вглубь). Алкание воли, порывы к ней понятны как физическая невозможность жизни среди тягот распадающегося и угнетаемого чуждыми силами мира, но эта тяга к воле деструктивна и по самой своей сути соотнесена («изнаночно») с бездуховностью того мира, из которого бежит человек, чтобы *отщетить* себя от него (ср. соотношение *Мир* — «*в е л и к человек*» и «м а л е н ь к и й» человек, напр., в русской литературе XIX в.). Воле, кроме смерти, которая тоже есть воля, существует лишь одна альтернатива — с в о б о д а. Она в отличие от воли конструктивное начало, коренящееся

в мире, но не рвущееся из него «на волю», а, напротив, углубляющееся внутрь и вовлекающее за собою в это движение мир, который начинает творить новую духовность. Эта свобода есть обращение к с а м о м у с е б е (ср. «возвратное» *sv-* в слове *свобода*), «бытие-у-себя-самого» (bei-sich-selbst-Sein, по словам Гегеля). Но эта свобода всегда основана на ч е м - т о — на себе (своем *Я*), на своем доме (ср. готск. *freis*, нем. *frei* и т. п. 'свободный', из и.-е. **pri̯i̯o-*, от **per-* 'дом', так сказать, 'свой дом', ср. *слободá ≡ свобóда* и вед. *sva-dhā* — как положение себя в основу) [78], на своей собственности, на своем общественном положении, на своей идее, наконец, даже на н и ч т о (großes Nicht, по Ницше), если только это Ничто стало духовным принципом, освобожденным от предшествующей ему эмпирической материальности. В этом коренное различие между свободой и волей [79]. Но русский крестьянский мир, прочувствовавший волю и выстрадавший ее как светлую идею в своих мечтах, по разным причинам не нашел пути к свободе и распался. Восстановить тот мир нельзя, но пора воздать ему должное и по меньшей мере восстановить его честь, защитив его от того презрения или ненависти «внешних» миру, которая сопровождала мир на его гибельном пути.

П р и м е ч а н и я

[1] См. *А. А. Зализняк.* Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода. *Вопросы славянского языкознания.* М., 1962. Вып. 6: 41—42. Из работ этого последнего периода выделяются две — одна предельно общего и синтетического типа (*R. Jakobson.* Slavic Mythology // Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. II. N. Y., 1950: 1025—1028), другая, напротив, очень подробная и конкретная (*О. Н. Трубачев.* Из славяно-иранских лексических отношений // Этимология. 1965. М., 1967: 3—81).

[2] Ср. прежде всего исследования общего и/или обзорного характера, а также связанные с выявлением иранского элемента в современной «русской» топонимической (гидронимической) номенклатуре, напр.: *В. Ф. Миллер.* Эпиграфические следы иранства на юге России // ЖМНП. 1886. Окт.: 232—283; *А. И. Соболевский.* Русские местные названия и язык скифов и сармат // РФВ. 1910. Т. 64: 180—189; *Он же.* Русско-скифские этюды. I—XX // ИОРЯС. 1921. Т. XXVI: 1—44; 1922. Т. XXVII: 252—332; *Он же.* Славяно-скифские этюды. I—II. Л., 1928; *M. Vasmer.* Untersuchungen über die älstesten Wohnsitze der Slaven. 1. Die Iranier in Südrussland. Leipzig, 1923; *Idem.* Iranisches aus Südrussland // Streitberg-Festgabe. Leipzig, 1924: 367—376; *A. Kalmykov.* Iranians and Slavs in South Russia // JAOS. 1925. Vol. 45: 68—71; *J. Harmatta.* Studies in the Language of Iranian Tribes in South Russia. Budapest, 1952; *В. Н. Топоров, О. Н. Трубачев.* Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М., 1962; *О. Н. Трубачев.* Названия рек правобережной Украины. М., 1968 и др.

[3] Велес-Волос не перечисляется среди богов, чьи кумиры стояли на холме; более того, есть основания думать, что кумир Волоса стоял внизу, на берегу Днепра. Тем не менее в пантеон, понимаемый в широком смысле слова, он, несомненно, входил.

[4] Ср. под 907 г.: «клѧшасѧ ωроужемъ своим. и Пероуном. бгомъ своим. и Волосомъ скотемъ бгомъ. и оутвердиша миръ» (Лавр, лет., 32); ср.: «да имѣемъ клѧтву ѿ Ба. въ его же вѣруемъ в Перуна и въ Волоса скотья Ба» (там же, 73).

[5] Ср. другие варианты этого имени (как правило, поздние) — *Хръсъ*, *Хрьсъ*, *Хъросъ*, *Хорс*, *Корша*, *Korssa*, *Corsa*, *Chorz*, *Chars*.

[6] Ср. согд. *γwyr* 'солнце'; хуфск., рушан. *xor*, бартанг. *xör*, шугн. *xir*, вахан. *(y)īr*, сарык. *xer*, ягноб. *xur*, осет. дигор. *xōr* и т. п.; афг. *nwar* < **hvar-* и др.

[7] Ср.: *В. И. Абаев.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. II. Л., 1973: 73—74; см.: *Он же.* Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965: 116.

[8] См. *A. Kalmykov.* Op. cit.: 68—71; *К. В. Тревер.* Собака-птица: Сэнмурв и Паскудж // Изв. Академии материальной культуры. 1933. Вып. 100: 293 и сл.; *Она же.* Сэнмурв-Паскудж. Л., 1937 и др.

[9] См. *Д. Ворт.* Див=Sīmurγ // Восточнославянское и общее языкознание. М., 1978: 127—132. Особенно показательны контексты-списки, позволяющие судить о «вариантности» Симаргла и Дива, ср.: «и вѣроують въ Пероуна, и въ Хърса, и въ Сима, и въ Рьгла, и въ Мокошь, и в вилы…» («Слово некоего христолюбца») при: «тѣмъ же богомъ требу кладутъ…: виламъ и Мокоши, и Дивѣ, Перуну, Хърсу…» в одном из списков.

[10] В этом отношении характерно именование русских «симургами» (в отчетливо отрицательном значении) еще в XII в. у персидского поэта Хакани. Возможно, такое использование мифологического термина отражает специфическое восприятие конными воинами-степняками противника-воина, укрывающегося в лесу, хитрого и коварного. Можно вспомнить, что «връху древа» находится не только Див, сопоставляемый с Симарглом, но и Соловей-разбойник, в чьем образе сочетаются мотивы птицы и вооруженного воина. К пониманию Симаргла как божества-воина, связанного с орлом и орлоподобного, см. *M. Gimbutas.* The Slavs. L. 1971: 164 и др. — «Симурги»-русские для персидского поэта примерно то же, что *дивьи люди, дивьи народы, дивье царство* в русских сказках. Ср.: «Бачко посылает по живую, по молодую воду за тридевять земель, в тридесятую землю, за белое море — в дивье царство; Царь Александр Македонский от этих дивьих народов не струсил» (Афанасьев) при *ди́вий* 'дикий', 'лесной' (СРНГ 8. 1972: 48); ср. также Словарь-справочник «Слова о полку Игореве» / Сост. В. Л. Виноградова. Вып. 2. Л., 1967: 29—31.

[11] Кроме приведенного выше списка ср. еще: «И вѣроують въ Пероуна и въ Хърса …» («Слово некоего христолюбца». Окончат. ред.); «…молятся ему проклятому богу Пероуноу» [и Хърсоу]… («Слово о томъ, как погани суще языци кланялися идолом». Окончат. ред.); «…мняще богы многы, Перуна, и Хорса…» («Слово и откровение св. апостолъ») и др.

[12] Очень показательно, что в тексте вставки Б в Окончательной редакции «Слова некоего христолюбца» исходная для этого текста последовательность *Пероуноу Хърсоу* (ср. вставку А, цитированную выше) разъединена словами *Волосу скотью богу,* что восстанавливает более архаичный порядок имен в списке богов.

[13] Отчасти эта тенденция проявляется и в повестях Куликовского цикла, где, однако, она распространяется и на Перуна. Ср.: «Безбожный же царь Мамай, видев свою погыбель, нача призывать богы своа Перуна и Салавата и Раклия и Гурса и великого пособника Махмета» («Сказание о Мамаевом побоище». Основная редакция); «…Перуна, и Соловата, и Мокоша, и Раклея, и Гурса, и великого пособника Бахметя» (Там же. Летописная редакция); «…Перуна, и Кавата, и Раклия, и Гурка, и великого пособника своего Бахмета» (Там же. Распространенная редакция); «…Перуна и Савита и Раклия и Гуса, великаго пособника Махмета» (Там же. Забелинский список). См.: Повести о Куликовской битве. М., 1959: 71, 103, 150, 197. Имя Хорса с различными вариациями встречается и в ряде других поздних источников — как восточнославянских (украинское «Житие св. Владимира», Густынская летопись, Синопсис, Феофан Прокопович, Татищев), так и иностранных (Кромер, Иоахим Бельский, Стрыйковский, Герберштейн, Орбини, Перссон, Шлейзинг). См.: *M. T. Znayenko.* The Gods of the Ancient Slavs. Tatischchev and the Beginnings of Slavic Mythology. Columbus, Ohio, 1980. Складывается впечатление, что в этих вторичных и третичных источниках Хорс привлекал к себе внимание писавших о нем именно своей экзотичностью, которая выступала особенно рельефно на фоне «понятных» имен соседних в списке богов (Услад, Купала и др.). Старосербский ономастикон свидетельствует пример имени *Хрс.*

[14] См.: *N. Golb., O. Pritsak.* Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century. Ithaca—L., 1982.

[15] См.: *В. А. Пархоменко.* У истоков русской государственности. Пг., 1924 и др. В связи с проблемой связи с хазарами в это время ср.: *Н. Я. Полевой.* О русско-хазарских отношениях в 40-х годах X в. // Зап. Одесского Археол. о-ва. 1960. Т. 1: 343—353 и др.

[16] *N. Golb., O. Pritsak.* Op. cit.: 13: «we, community of Kiev, (hereby) inform you».

[17] Ibid.: 54.

[18] Ср. его сочинение «Murūj alḏahab» (около 943—947 гг.); см. *N. Golb., O. Pritsak.* Op. cit.: 50—53.

[19] Ср. несколько примеров, о которых см. *N. Golb., O. Pritsak.* Op. cit.: 55—59. Летопись под 945 г. упоминает район *Козаре* на Подоле, в характерном контексте договора князя Игоря с греками) : «…а хе҃ꙗную Русь водиша ротѣ. в цр҃кви ст҃го Ильи. ꙗже есть надъ ручаемъ. конець Пасынъчѣ бесѣды. и Козарѣ. се бо бѣ сборнаꙗ цр҃ки. мнози бо бѣша Варѧзи хеⷭꙗни» (Лавр, лет., 54). Названная в этом же отрывке *Пасынъча бесѣда* теперь остроумно и вместе с тем правдоподобно объясняется из тюркск. **bas-inč* ʽвзиматель платы налога, пошлины’, от глагола *bas-,* известного по названию *баскаков,* более поздних татарских сборщиков податей. Следовательно, название *Пасынъча бесѣда* можно, видимо, трактовать как обозначение таможни (характерно, что упоминаемая здесь же церковь св. Ильи находилась в киевской гавани, на берегу Почайны, и расположение здесь резиденции таможенного чиновника не должно казаться странным). Заслуживает внимания и «хазарская» этимология названия другой части древнего Киева — *Копырева конца.* Источник его теперь полагают в форме **Kapýr*, раннем варианте засвидетельствованного позже имени *Kabur*/*Kabar* (ср. Κάβειροι). В свете «Киевского письма» это имя приобретает особый вес: в нем среди поставивших свою подпись выступает и *Kiábar Kōhēn,* еврейская принадлежность которого не подлежит сомнению. Следует напомнить, что

западный и южный районы Копырева конца носили в древнем Киеве название *Жидовѣ/Жиды,* а *Жидовские ворота* связывали Ярославов город как раз с Копыревым концом. При рассмотрении хазарско-еврейской топонимии Киева следует теперь принять во внимание недавно высказанную точку зрения, согласно которой восточноевропейские караиты, потомки хазар, первоначально были еврейскоязычной группой, позже усвоившей тюркскую речь. См.: *W. Moskowich., B. Turkan.* Caraimica. The problems of origin and history of East-European Karaites in the light of linguistic evidence // Slavica Hierosolymitana. 1985. Vol. VII: 87—108.

[20] См.: *В. А. Лавров.* Градостроительная культура Средней Азии. М., 1950.

[21] Этот титул становится выразительным при сопоставлении с евр. *kōhēn* (ср. *Коган*); ср. также др.-тюрк. *kaɣan* и др.

[22] См.: *K. H. Menges.* Uladimir—Vladimir // IJSLP. 1975. Vol. 20: 7—12 и др.

[23] Чего стоит одно сближение Перуна и Хорса почти как равных партнеров! Впрочем, хорезмийцы на военной службе у хазар в городах восточной части Хазарии в 70-х годах X в. были уже мусульманами и, более того, свою помощь обусловили обращением хазар в мусульманство. Ср.: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа 1908. Вып. XXXVIII. № 5; *С. А. Плетнева.* Хазары. 2-е изд. М., 1986: 72.

[24] В этих действиях проявлялась известная открытость и добрая воля князя Владимира, трезвость и динамичность его как политика. Ср.: *В. С. Соловьев.* Владимир Святой и христианское государство. М., 1913.

[25] Характеристика Хорса как «жидовина», возможно, отражает попытку истолкования этого имени средствами еврейского языка или, скорее, возможность почитания Хорса (точнее, его иранского прототипа) какой-то частью хазарского населения, не изжившего полностью языческие верования. Во всяком случае характерно заявление хазарских послов цесарю о том, что они, хазары, знают единого бога и кланяются ему на восток, «в остальном держась своих постыдных обычаев» («Житие Константина», VIII).

[26] См. *Р. Фрай.* Наследие Ирана. М., 1972: 334.

[27] Ср. такие названия, как *Хвалисьское море* (Лавр, лет.), *Хвалийское море* (Ипат. лет.), *Хвалимское море* (Радзивилл. лет.), *Хвалижское море* (Хожд. Котова), *Хвалитьская дория* (Афан. Никитин), *Хвалынское, Волынское море* (в частности, в народных песнях) и т. п., собственно, «Хорезмское», «Хварезмское» (ср. ср.-перс. *Xvārēzm,* арабизированную форму **Xvarīzm > Хвалис-, Хвалимс-* и др.) — применительно к Каспийскому морю, которое, как считали в древности, соединялось с собственно «Хорезмийским» — Аральским морем. Того же происхождения название приволжского города *Хвалынска* в Саратовской губ. (по имени народа *хвалисы* на Хвалынском море) и др., см. *Фасмер* IV: 229; «Хожение за три моря» Афанасия Никитина 1466—1472 гг. М.—Л., 1948: 140 и др. Афанасий Никитин не раз упоминает в своем «Хожении» Хорезм (*Хваризм*, *Хваразм*), а также Хорасан (*Хоросан*, *Харасан*, *Хоросаньская земля*, *Хорозанская земля*, *хоросанци*, ср. перс. *Xorāsān*), название, играющее важную роль в связи с избранным здесь аспектом темы. — Имя Хорса отмечает крайний западный предел распространения слова этого корня. Любопытно, что более века назад, имея в виду упоминание о Хорсе-«жидовине», было высказано правдоподобное соображение об условиях заимствования этого имени: «Это (жидовство Хорса) подает намек на самое место, где существовало поклонение Хорсу, именно у Хазар, перешедших

потом в Моисеев закон…», см. *И. Е. Забелин.* История русской жизни с древнейших времен. 1-е изд. М., 1879. Ч. II: 291. Ср. также замену в некоторых списках имени Хорса именем библейского персонажа Нахора.

[28] Ср., впрочем, наличие хорезмийских глосс в сочинении «Ḳынйат ал-лунйа…», XIII в.; см.: *А. А. Фрейман.* Хорезмийский язык. I. М.—Л., 1951. О языческих пережитках у населения Хорезма см. *Г. П. Снесарев.* Реликты домусульманских верований и образов у узбеков Хорезма. М., 1969.

[29] Отмеченность «стражей границы» свидетельствуется кушанским термином с этим значением *kanārang,* который был усвоен эфталитами, также пострадавшими от арабского вторжения, и Сасанидами.

[30] *Kās i marc (mirc) i xvārazm vasāc…* «Если человек хорезмиец скажет…».

[31] О понимании названия Хорезма как «Земли Солнца» писали не раз П. С. Савельев, С. П. Толстов, Ю. А. Рапопорт и др. Старые источники по истории Хорезма ал-Макдиси, X в., Якут, XII—XIII вв., Казвини, XIII—XIV вв., приводя предание о происхождении хорезмийцев, фиксируют другую «народную» этимологию этого названия (от слов, обозначающих мясо и дрова), ср. также объяснение в легенде, записанное у хорезмских узбеков — «сартов» (огонь и рыбье мясо), см. *Л. С. Толстова.* Исторические предания Южного Приаралья. М., 1984: 83; ср. также 82, 136 и др. В области научной этимологии последняя попытка также ориентирована на иное объяснение. См. *М. Н. Боголюбов.* Древнеперсидские этимологии. 2. *^{h}uvārazmi* // Древний мир: Сб. ст. М., 1962: 368—370 (**hu-wārā-zam* ʽстрана /где поселения/ с хорошими стенами — «варами»ʼ). Тем не менее исключительная развитость в Хорезме солнечного культа (*Ю. А. Рапопорт.* Из истории религии Древнего Хорезма. М., 1971: 50 и сл.), проявляющаяся в символике (крест и колесо), верованиях (считают, что Митра был солнечным божеством у массагетов), ритуале и т. п., делает очень вероятными «солнечные» истолкования названия, по крайней мере, в определенных условиях.

[32] Таким образом, славянские языки заимствовали из иранского рефлекс и.-евр. **su̯el-* в обоих значениях — и ʽсолнцеʼ (Хорс и др.) и ʽедаʼ (праслав. **xorna*). См.: *J. Reczek.* Iranische Entlehnungen im Urslavischen. 1. Ursl. **xorna* und avestisches *x^{v}arənah-* // Folia orientalia. 1967. IX. Kraków, 1968: 85 и сл.; ЭССЯ. 8. 1981: 76—77 и др. Однако объем, хронология и условия этих обоих заимствований совершенно различны. — К связи авест. *hvar-* ʽсолнцеʼ и *x^{v}ar-* ʽестьʼ см. *G. Morgenstierne.* An etymological vocabulary of Pashto. Oslo, 1927: 54.

[33] Подробнее см. исследование автора — «Слово о законе и благодати» и древнекиевские реалии // Russian Literature. XXIV. № I. July 1988.

[34] У Корса-Курса есть брат Мир-сусне-хум (*Mir-susnē-xum*, собств. — ʽмир созерцающий человекʼ); элемент *Mir-* восходит к имени Митры, иранского бога с солнечной функцией. Другие наименования Мир-сусне-хума подчеркивают идею солнечного блеска, сияния (ср. *Sōrnij-torum*, букв. — ʽзолотой богʼ, *Sorni-ātər* ʽзолотой господинʼ). Сын Корса-Курса именуется *Sōrni pos,* букв. — ʽзолотой лучʼ. И Корс-Курс, и Мир-сусне-хум — сыновья «верхнего бога», владыки неба и подателя дневного света Нуми-Торума, который сам является сыном демиурга Кор-Торума. См. статью автора: Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1981: 147 и др.

[35] Эти примеры иллюстрируют и суточное (с востока на запад) и годовое движение Солнца (с дня зимнего солнцестояния, 25 декабря, когда чествовали Солнце-Митру /Dies natalis Solis invicti/ и Рождение Христа). Манихеи называли Христа Солнцем, а Филон понимал пасху как мистический путь смертного и тленного бытия к Богу (διάβασις γὰρ ἐπὶ θεὸν τοῦ γεννητοῦ καὶ φθαρτοῦ το πάσχα εἴρηται. Philo De Sacrif., 17). Споры о хождении «посолонь» и «противосолонь» приобретали такой резкий характер именно потому, что вопрос стоял о выборе единственно правильного пути. Ср.: *А. Н. Норцов.* Путь Солнца в процессе мирового движения. Тамбов, 1909 (книга богата фактами и идеями).

[36] Ср. в финале «Слова»: «Игореви князю богъ п у т ь кажетъ из земли Половецкои на землю Рускую, къ отню злату столу» (где путеуказующий бог мог бы оказаться Хорсом); ср.: «Дятлове тектом п у т ь к рѣцѣ кажутъ». В обоих этих случаях путь Игоря правилен. Не случайно, что теперь и *Солнце свѣтится на небесѣ.*

[37] Сочетание *pā̆th-/panth- & sūr-, s(u)var-* отмечено и в ведийских текстах. — Образ Всеслава, пересекающего путь Хорсу, уже сопоставлялся с мотивом состязания в беге смертного с самим Солнцем (ср. болгарского юнака, который с помощью коня и солнцевых сестер обогнал Солнце). См. *М. Соколов.* Старорусские солнечные боги и богини. Симбирск, 1887: 9 и сл. — О Хорсе в связи со «Словом» ср. *В. Ф. Ржига.* «Слово о полку Игореве» и древнерусское язычество // Slavia 1933. XII. 3/4: 425—426; *Н. А. Баскаков.* Мифологические и этнические имена собственные в «Слове о полку Игореве» // Восточная филология. Тбилиси, 1973. Т. 3: 185; *А. Л. Никитин, Г. Ю. Филипповский.* Хтонические мотивы в легенде о Всеславе Полоцком // «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XI—XVII вв. М., 1978: 141—147; *А. Н. Робинсон.* Солнечная символика в «Слове о полку Игореве» // Там же: 8 и сл. и др. Ср. также *И. И. Срезневский.* Об обожении Солнца у древних славян // ЖМНП. 1846. Ч. LI: 36—60; *Н. М. Гальковский.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. I. Харьков, 1916: 25—27, 46—48; II. М., 1913: 59—72 и др.

[38] Ср. мнение о позднем внесении имени Хорса в список богов под 980 г., сделанном редактором летописного свода игуменом Никоном (ум. в 1088 или 1089 г.), который узнал о Хорсе во время своей поездки в Тьмуторокань. Можно напомнить, что уже после разгрома поволжских и прикавказских хазар западные части Хазарии (таманская и крымская) продолжали относительно благополучное существование и представляли реальную угрозу Киевской Руси. Уже в 1079 г. хазары пленили тмутороканского князя Олега Святославича, который, вернувшись из плена, нанес в 1083 г. им поражение. В Крыму хазары держались еще дольше (в Италии Крым назывался Хазарией (Газарией) вплоть до XVI в.).

[39] Понятно, что преимущественные связи Хорса с этим ареалом могут объясняться (хотя бы отчасти) более длительным сохранением здесь хазарского этнокультурного элемента, так или иначе открытого иранским влияниям.

[40] Эти формулы многократно обсуждались специалистами. Из последних работ см. *D. Moutsos.* A Balkan Linguistic Riddle ʽThe Sun Reigns’ // Ztschr. f. Balkanol. 1971—1972. Jg. VIII. H. 1/2: 148—160; *V. Pisani.* Der Sonnenuntergang im Albanischen und Neugriechischen // IF. 1974. Bd. 79: 152—153 и др.

[41] Иоанн Предтеча говорит о Христе: «Ему должно расти (αὐξάνειν), а мне умаляться (ἐλαττοῦσθαι)» (Ио. III, 30), где αὐξάνειν — ʽрасти’, ʽв е л и ч и т ь с я’ (ср. да-

лее — ʽумаляться’). Этот фрагмент особенно важен потому, что Иванов день (по имени Иоанна Предтечи, или Крестителя) отмечает точку высшего летнего солнцестояния, когда *солнце играет,* т. е. производит особый световой эффект, после чего оно начинает свое нисходящее движение, «умаляется». Именно этот момент в годовом цикле, как и закат солнца в суточном цикле, является отмеченным, и солнце становится действительно в е л и к и м, «царствующим» надо всем. Затем оно скрывается в мир мертвых (ср. хтонические ассоциации Хорса, о которых уже писалось, а также — особенно в иранском мире — роль солнца в мире мертвых и похоронных ритуалах). Интересно присутствие Хорса (правда, среди других богов) в преисподней в новозаветном апокрифе «Хождение Богородицы по мукам».

[42] Имеющиеся этимологии этих слов признаются «абсолютно недостоверными», см. *Фасмер* IV: 263, 267.

[43] Показательна связь *хор(о)хор-* с обозначением петуха, в разных традициях символизирующего солнце. Хорохорение петуха (увеличение его объема, активности, важничание, «надмение») как раз и соотносится с аналогичным поведением солнца. Ср. также, с одной стороны, *хорхóра*, о шестоперой, растрепанной, взъерошенной курице (при *курица /петух/ хорохорится*, кстати, и *охорашивается*), *хорхóр* ʽкулик’ и др., а с другой, *хорхóры*, *хорохóрки* ʽмохры’, ʽбахрома’, ʽподвесочки’, ʽтряпье’, ʽветошь’, ʽхруни’, ʽрваная одежда’ (Даль IV[3]: 1224).

[44] Не приходится останавливаться на попытке связать с именем Хорса названия *Хъртицѧ, Хортичь* (*Хортица*), см. Етимологічний словник літописних географічних назв Південної Русі. Київ, 1985: 172.

[45] См. *С. П. Обнорский.* Прилагательное *хороший* и его производные в русском языке // Язык и литература. III. Л., 1928: 241—258; *В. И. Абаев.* Происхождение древнерусского Хорс и сванского ǮGƏRĀG «Св. Георгий» // Осетинский язык и фольклор. М.—Л., 1949. I.: 595—596; Он же. Скифско-европейские изоглоссы. М., 1965: 115—116.

[46] См.: *Д. С. Лихачев.* «Тресвѣтлое солнце» плача Ярославны // ТОДРЛ. XXIV. Л., 1969: 409.

[47] См. о «солнечной» судьбе Ольговичей (в частности, в связи с солнечной символикой «Слова»): *А. Н. Робинсон.* Указ. соч.: 19—22.

[48] См.: Весільні пісні у двох книгах. Кн. 2. Волинь, Поділля, Буковина, Прикарпаття, Закарпаття. Упорядк. М. И. Шубравьска. Київ, 1982: 218—219. № 421 (впервые опубликовано в собрании Леонтовича I, 1924: 3—4. № 2; перепечатка — 1970: 114). Очень близкий текст песни (также с именем Дажьбога) см. там же, кн. 2: 219, № 422. Особенно интересно, что эта последняя песня записана в 1970 г. в с. Старий Олексинець Кременецкого р-на Тернопольской обл. от О. П. Кавун-Борискиной, 1901 г. рождения. См. о Дажьбоге в украинских песнях: *Москаленко М. Н.* Песни Древней Руси (По материалам украинского и белорусского фольклора). Киев, 1985: 273—274. Машинопись.

[49] См.: Весільни пісні… II: 603.

[50] См.: *Пісні з Волині*. Упорядк. текстів та прим. О. Ф. Ошуркевича. Київ, 1970: 31—32 (записано в 1965 г. в с. Подцирье, Камень-Каширск. р-н Волынск. обл. от О. М. Фенюка).

[51] Хотя причиной пожара были люди (*Та десь узялися | Поганії люди | І пожар пустили | І діток спалили*), первоначально тема чрезмерного жара могла быть приурочена именно к Дажбогу-Солнцу. Ср., с одной стороны, одну из выдвигавшихся этимологий этого имени — к **dag-*/**deg-* 'гореть', 'жечь', ср. лит. *dègti* и др.; с другой — мотив чрезмерности солнечного зноя в заклинании Ярославны: *Свѣтлое тресвѣтлое слънце!... Чему, господине, простре горячюю свою лучу на лады вои, въ полѣ безводнѣ жаждею имъ лучи съпряже, тугою имъ тули затче?*

[52] Возможно, что в этом случае речь идет об инверсии (или раздвоении с инверсией) исходного типа — *«Господь Дайбог — царь на небесах», который довольно точно соответствовал бы древнеиранским образцам, ср. *xšaya-* 'царь', в связи с солнцем, ц а р я щ и м на небе.

[53] Ср.: *bhágaḥh savitā́ dā́ti varyam* (RV V, 48, 5) 'Бхага дает желанные дары'.

[54] Существенно, что расстилание входило в обязанности жреца, а не бога, что отчасти объясняет отсутствие сочетаний со значением 'Бхага распространяет /*star-*/'. Ср., однако, о наделении Бхагой богатством — RV V, 16, 2; 46, 6; VII, 41, 2 и др., где используются другие глаголы.

[55] *É. Benveniste.* La racine *yat-* en indo-iranien // Indo-Iranica. Mélanges présentés à Georg Morgenstierne. Wiesbaden, 1964: 21—27; Ср. также: *J. Gonda.* The Vedic God Mitra. Leiden, 1972: 93—95 и др.

[56] См.: Юридические документы и письма / Чтение, пер. и коммент. В. А. Лившица. М., 1962: 25, 42.

[57] Ср.: RV II, 6, 7, где Агни — «посланник Митры» (*dūtó... mítryaḥ*).

[58] См.: *Ж. Ж. Варбот.* Лехитские этимологии // Общеславянский лингвистический атлас: Материалы и исслед. 1979. М., 1981: 327—328.

[59] Слово *ḿiřa* вышло из употребления, а *ḿiřota* известно лишь людям старшего возраста; также к числу редких принадлежат слова *ḿir*, *ḿirovac* 'жить в согласии', см.: *Sychta* III: 171.

[60] Высказанное здесь предположение о Мире (-Митре) как «первоженихе» может быть подкреплено индо-иранскими фактами; ср., с одной стороны, Митра, как огонь в водах, зародыш жизни и т. п., с другой, такие древнеиранские определения Митры, как *puθrō-dā* — 'дающий сыновей', *gayō-dā* —'жизнедатель', *uxśyat-urvara-* 'заставляющий расти растения' и т. п. (М и т р а порождает м и р; подобное соотношение субъекта творения мира (**Мirъ*) и объекта творения (**mirъ*) может быть предположено и для русской традиции на ее раннем этапе). См.: *F. B. J. Kuiper.* Three approaches to the study of Mitra // Golden Jubilee Volume. Poona, 1981: 150 и др.

[61] В связи с соотношением *мир* : *Митра* характерно, что сам мир иногда персонифицируется, очеловечивается: ведь, согласно известной формуле, *М и р — велик человек.* — Следует напомнить, что славянский именослов с элементом *mir-* в первой или второй части огромен (**Miro-slavъ* : **Slavomirъ* и т. п.), и ранние примеры его фиксируются уже с VIII в. (ср. *Vojnomir*, имя хорватского предводителя, признавшего около 795 г. франкский сюзеренитет над паннонской Хорватией). Формы **Slavomirъ*, **Dorgo-mirъ*, **L'ubo-mirъ* и под. предполагают «краткий» вариант имени — **Mirъ* (ср. *Мирко* и под.), полностью соответствующий и.-ир. *Mit(h)ra-*.

[62] Заключение брачного союза «u svomu jatu» должно рассматриваться как блестящий пример подтверждения соображений Бенвениста о социальном характере

действий основного «митраического» глагола (и.-ир. *yă̄t-*). Вместе с тем существенно и то, что результат соответствующего действия (с.-хорв. *jàto*) как раз и обозначает ту социальную позицию, которая ответственна за дальнейшее обеспечение «собирания воедино» — за брачный союз.

[63] Не следует забывать, что слав. **jatъka* (а может быть, и **jata*, **jato*, **jatъ*), по всей вероятности, обозначало и языческое святилище, место сходки для совершения молитв и треб, в частности жертвоприношений. Ср. др.-чеш. *jiné pohanských modl jatki* [Olom. Bibl. 2, Mach. 11, 3(1417 г.)]; *jatki pohanských model* [Mammotrekt (сер. XV в.)] и др., а также чеш. и слвц. *jatka* и под. в значении 'бойня', 'скотобойня', 'коптильня' и т. д. вплоть до мясной лавки (к жертвоприносительному ритуалу), см. ЭССЯ 8, 1981: 183. — В этом контексте открывается, видимо, возможность видеть в подобных «ятках» некое соответствие святилищам типа «митреумов» («митрайонов»), широко распространенных на всем огромном, три материка охватывающем ареале, где знали и чтили Митру.

[64] См.: *A. Meillet.* Le dieu indo-iranien Mitra // JAs. 1907: 143— 159.

[65] О мотиве глаза Митры см. *J. Gonda.* The Vedic god...: 76—79, ср. также о мотиве Митры и Солнца (54—61).

[66] Примеры такого рода весьма многочисленны и обильно фиксируются теми произведениями русской литературы (особенно начиная с 50—60-х годов прошлого века, которые посвящены деревне, крестьянскому миру. Ср. несколько примеров из С. Т. Славутинского, писателя круга «Современника»: «А вот, батюшка, ... насчет это Трифона мир к вашей милости прислал...», «...явите божескую милость, ослобоните меня из старост! ... А я перед вашей милостью и перед миром ничем есть как не причинен», «мир теперича меня послал ... три раза вашей милости отписывал...» и т. п. («Жизнь и похождения Трифона Афанасьева», ср. также его рассказ «Мирская беда» и др.). Мир держится милостью: последняя как бы внешний, вне мира находящийся образ мира, по идее его опекун, покровитель, разделяющий с миром его «мирность-милость». Сходным образом Митра эманирует из себя понятие друга (*mitrá-*), т. е. того, кто несет в себе свойства своего прототипа и источника.

[67] Ср. в связи с зтим авест. *azəm vīspanąm dānanąm nipāta* 'я всех стран защитник' (говорит о себе Митра в Yt. X, 54, ср. X, 28) — при *мир всех защитит.*

[68] Понимание мирового закона как верности правде-истине было в высшей мере свойственно старой индо-иранской традиции, и эта идея отразилась и в других традициях, так или иначе зависевших от арийской (ср.: *J. Haudry.* La religion de la vérité dans l'épopée arménienne // Etud. indo-europ. 1982. № 2. Avil: 1—21 и др.; ср. также *R. Turcan.* Mithra et la mithriacisme. Paris, 1981; *Idem.* Dire et Faire dans le vocabulaire des institutions indo-européennes // Étud. indo-europ. 1982. № 1. Janvier: 3—21; *H.-P. Schmidt.* Indo-Iranian Mitra: The State of the Central Problem // Études Mithraiques. 1978: 346— 393; о связи Митры с *Satya*, *Dharma* и *Sānti*, т. е. с правдой-истиной, нравственным законом и миром-покоем, см. *J. Gonda.* The Vedic God...: 62—75). Митраизм, собственно говоря, и является наиболее ярким выражением этой «религии правды-истины». Традиция русского крестьянского мира в этом отношении заслуживает самого пристального внимания.

[69] См. подробнее статьи автора: К реконструкции индо-иранского митраического прототекста // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. М.,

1984. Ч. 1: 100—103; The Veda and Avesta *sub specie* of Reconstruction of the Indo-Iranian Prototext // Summ. Pap. Presented to the VI World Sanskrit Conf. M., 1984: 150—160.

[70] Следует обратить внимание еще на одну параллель между Митрой и миром, имеющую общий и принципиальный характер. Речь идет о посреднической функции Митры (Митра — посредник между людьми и между ними и богами, посланец (*Tertius Legaius* у манихеев), ср. русск. *мирской посредник*) и особенно о предпосылках сложения этой функции. Здесь, видимо, существенно, что Митра первоначально был связан с мерой и обменом, на что намекает уже этимология его имени (ср. и.-евр. **mē-* ‘мерить’, **mei-* ‘менять’) и что вполне объяснимо, учитывая связи этого бога с солнцем, небесным огнем, которыйв этом отношении напоминает гераклитовский огонь как меру обмена между тем, что появляется (рождается), и тем, что исчезает (умирает). И мир (община), и Митра в этом смысле инструменты «меры обмена» между центром (нутром) и периферией (тем, что снаружи). Характерно, что крестьянский мир, строго говоря, не был внутренне и органически связан ни с помещиком, ни с государством, но соотносил себя с Богом и только с ним (*Мир да Бог*).

[71] Едва ли следует говорить о том, что следующие ниже характеристики даются в «максимуме», т. е. в предельно полярной форме (менее четко выраженные примеры, промежуточные случаи и т. п. опускаются).

[72] Разумеется, это русско-арийское сопоставление не отвергает прежних мнений (и не противоречит им) о славянских соответствиях имени *Várunạ*, ср. *Волос*, *Велес* и т. п.

[73] Ср., например, у уже цитировавшегося Славутинского: «— А вот, батюшка, ... насчет это Трифона мир к вашей милости прислал... — Что там еще? — Да уж власть ваша, — а меня извольте из старост выставить, увольте, батюшка ... теперича Констянтин и мир-то весь замутил … явите божескую милость, ослобоните меня из старост!... А я перед вашей милостью и перед миром ничем как есть не причинен ... мир теперича меня послал ... три раза вашей милости отписывал...» («Жизнь и похождения...») или: «...кто ж за мир-то постоит? ... Помощи от миру нечего ждать ... одному как есть придется. Из воли Вороненкова ни за что не выдут ... Везде есть неправда... А и то: пусть будет воля божия! ... Воли божьей не минуешь. На сем свете зачастую и неправда верх берет ... об обидах ... всему миру...» («Мирская беда») и т. п.

[74] См. *Н. П. Павлов-Сильванский.* Феодализм в России. М., 1988: 200 и сл.

[75] В связи с *волей на Руси* уместно напомнить, что именно Русь (но не дружина!) клялась некогда Волосом, чье имя в конечном счете связано и со словом *воля.*

[76] Впрочем, «митра-варунический текст, если угодно, легко вычитывается и в стихах Пушкина: *На свете счастья нет, но есть покой и воля...*, которые могли бы быть сопоставлены примерно следующему «ассоциативному» переводу их: «В мире (мир — Митра) счастья **sъ-čęstьje*, благая часть, т. е. *B/h/aga*, *Бог*) нет, но есть мир (покой как состояние, свойственное миру-Митре) и воля (Варуна, смерть, освобождение)».

[77] Ср. у Блока: *Кладби́ще называлось: «Воля». | Да! Песнь о воле слышим мы* | ... | ... — *На кладбище был мир, | И впрямь пахнуло чем-то вольным* («Возмездие»).

[78] Мир как дом и дом как мир — нередкое отождествление в мифопоэтической традиции (ср. фольклорные описания, где потолок — небо, на нем солнце, месяц и

частые звезды и т. п., или обозначения типа *мирская изба* [ср. вост.-хант. *mîr-kåt* ‘сельсовет’, как бы ‘изба mîr’а’), в отнесении к образу мира-избы (жилища), ср. *Миргород*].

[79] «Тут не с в о б о д а, тут в о л я!», — воскликнет Федя Протасов, имея в виду цыган, цыганский табор («Живой труп»). Следует подчеркнуть, что арийскому Митре присущи «освободительные» функции: он освобождает от «узости» — авест. *ązah-*, вед. *áṃhas-* (и, следовательно, от «ужаса») и выводит людей на «широкие» пространства. Ср. RV VII, 60, 6; сходно и в «Авесте»; см. *F. B. J. Kuiper.* Three approaches...: 151. По идее и русский крестьянский мир был «поставлен» на свободу, но внешнее давление заразило мир «узостью», ставшей его внутренней болезнью («мироедство»). Вместо реальных оснований свободы и пути к ней остались мечты о воле и о бегстве на волю как средстве решить все проблемы сразу.

1989

ПЕРВЫЕ ПУБЛИКАЦИИ СТАТЕЙ

Сарасвати — река, речь, красноречие — INDOLOGICA: Сб. статей памяти Т. Я. Елизаренковой. Кн. 1. (= Сер. Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности. Вып. XX). М., 2008. С. 39—62.

Эпистема знания и миф бессмертия («Катха-упанишада» о подвиге Начикетаса) — Сб. памяти М. Н. Петерсона. М., 1997. С. 97—118.

Ведийское *ṛtá-*: к соотношению смысловой структуры и этимологии — Этимология 1979. М., 1981. С. 139—156.

Др.-инд. *prathamá-*: к реконструкции одного из вариантов индоевропейской концепции «первого» — Grammaticus. Brno, 2001. С. 165—174.

Ведийское *rad-* (значение, этимология, связи) — Księga pamiątkowa ku czci E. Słuszkiewicza. Warszawa, 1974. С. 235—246.

К этимологии др.-инд. *kram-* ‘шагать’, ‘ступать’ — Этимология 1994— 1996. М., 1997. С. 147—165.

Vedic *vankú-* — Ludwick Sternbach felicitation volume. Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad. Lucknow, 1981. P. 97—104 (совместно с Т. Я. Елизаренковой).

Индра-муравей. Сравнительный комментарий к одному мотиву древнеиндийской мифологии — Под заглавием «Сравнительный комментарий к одному мотиву древнеиндийской мифологии — Индра-муравей» опубликовано в сб. Древняя Индия. Историко-культурные связи. М., 1982. С. 327—341. Текст в наст. изд. значительно дополнен.

О древнеиндийской Ушас (*Uṣas*) и ее балтийском соответствии (*Ūsiņš*) — Индия в древности. М., 1964. С. 66—85 (совместно с Т. Я. Елизаренковой).

Трита в колодце: ведийский вариант архаической схемы — Σημειωτική. Сб. ст. по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. С. 67—70 (совместно с Т. Я. Елизаренковой).

Предисловие к кн. О. Н. Трубачева «Indoarica в Северном Причерноморье». М., 1999. С. 3—4.

К толкованию одного древнеперсидского слова — Народы Азии и Африки. 1971. № 4. С. 132—137.

Об одном иранизме в славянском: **bazuriti* — Исследования по славянскому языкознанию. Сб. в честь 60-летия проф. С. Б. Бернштейна. М., 1971. С. 450—458.

О происхождении двух русских слов (к связям с индо-иранскими источниками) — Извлечение из статьи «О происхождении нескольких русских слов (к связям с индо-иранскими источниками)» // Этимология 1970. М., 1972. С. 21—45.

Еще раз о *Golthescytha* у Иордана (Getica, 116): к вопросу северо-западных границ древнеиранского ареала — Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контактов. М., 1983. С. 38—49.

Русск. *Святогор*: свое и чужое (К проблеме культурно-языковых контактов) — Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контактов. М., 1983. С. 89—126.

Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре — **svęt-* — Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 184—252.

Об иранском мифологическом элементе в древнерусской культуре (киевская ситуация и проблема «хорезмийского» вклада) — Под заглавием «Об иранском элементе в русской духовной культуре» опубликовано в сб. Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: Источники и методы. М., 1989. С. 23—60. Здесь печатается (за исключением ч. III Мир и воля, публикуемой по первому изданию) по: *В. Н. Топоров*. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. М., 1995. С. 508—531, 566—575.

Владимир Николаевич Топоров

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЭТИМОЛОГИИ И СЕМАНТИКЕ

Том 3

Индийские и иранские языки

Книга 2

Издатель А. Кошелев

Зав. редакцией М. Тимофеева

Редактор А. Григорян
Корректор Е. Сметанникова
Оригинал-макет подготовлен В. Гусевым
Художественное оформление переплета
Ю. Саевича и С. Жигалкина

Подписано в печать 24.05.2010. Формат 70×100 1/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Таймс.
Усл. п. л. 30,96. Тираж 800. Заказ №

Издательство «Языки славянских культур».
№ госрегистрации 1037789030641.
Phone: **95-171-95** E-mail: **Lrc.phouse@gmail.com**
Site: **http://www.lrc-press.ru**